JOSÉ LUIS LÓPEZ DE LIZAGA

Lenguaje y sistemas sociales

La teoría sociológica de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann

PRENSAS UNIVERSITARIAS DE ZARAGOZA

LENGUAJE Y SISTEMAS SOCIALES
La teoría sociológica de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann

LENGUAJE Y SISTEMAS SOCIALES

La teoría sociológica de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann

José Luis López de Lizaga

Prensas Universitarias de Zaragoza

LÓPEZ DE LIZAGA, José Luis

Lenguaje y sistemas sociales : la teoría sociológica de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann / José Luis López de Lizaga. — Zaragoza : Prensas Universitarias de Zaragoza, 2012

170 p. ; 22 cm. — (Humanidades ; 96)

Bibliografía: p. 163-168. — ISBN 978-84-15538-01-1

1. Habermas, Jürgen (1929-)–Crítica e interpretación. 2. Luhmann, Niklas (1927-1998)–Crítica e interpretación

316.2 Habermas, Jürgen
316.2 Luhmann, Niklas

1.ª edición, 2012

Ilustración de la cubierta: José Luis Cano

Colección Humanidades, n.º 96
Director de la colección: José Ángel Blesa Lalinde

Prensas Universitarias de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330. Fax: 976 761 063
puz@unizar.es http://puz.unizar.es


Esta editorial es miembro de la UNE, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.

Impreso en España
Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza
D.L.: Z-401-2012

A mis padres

PRÓLOGO

Este libro es un estudio comparado de las teorías de dos grandes sociólogos alemanes contemporáneos: Jürgen Habermas y Niklas Luhmann. Pero no pretende ser un estudio exhaustivo de la obra de estos autores, notoriamente amplia y compleja. En realidad, nuestra investigación únicamente se propone contrastar la tesis principal de la teoría sociológica de Habermas, a saber: la tesis de que el lenguaje es el mecanismo originario de la integración social. Esta tesis, sin embargo, es indisociable de otra, quizás más importante, según la cual el lenguaje incorpora en su propia estructura la posibilidad de una forma de acción social que elimina las relaciones de poder, o por decirlo en la terminología que emplea Habermas, una forma de acción social «libre de dominio». Para contrastar estas tesis de Habermas hemos optado por un procedimiento indirecto: la comparación de la teoría de Habermas con la teoría de su gran rival en Alemania, el sociólogo Niklas Luhmann. Esta comparación mostrará las dificultades de una teoría sociológica que, al igual que la de Habermas, hace del lenguaje el núcleo mismo de la teoría de la sociedad, pero que no reconoce en la comunicación lingüística ningún potencial emancipador, ninguna vía hacia una forma de interacción libre de dominio.

Quizás no sea innecesario introducir brevemente a los dos autores de los que vamos a ocuparnos principalmente. Jürgen Habermas apenas necesita presentación, puesto que su obra ha sido regularmente traducida y

masivamente estudiada en nuestra lengua desde los años setenta. Nacido en 1929, Habermas se forma en el cerrado y un tanto enrarecido ambiente de la universidad alemana de posguerra, y, tras doctorarse en filosofía con una tesis sobre un autor tan clásico como Schelling, da el salto a la sociología y durante un tiempo trabaja como asistente de Th. W. Adorno en el Instituto de Investigación Social de Fráncfort. Posteriormente Habermas fue profesor de filosofía y sociología en las universidades de Heidelberg y Fráncfort, y durante un tiempo dirigió un instituto de investigación sociológica en Starnberg. Pero no solo un nexo biográfico vincula a Habermas con la Escuela de Fráncfort, puesto que su obra sociológica se presenta expresamente como una revisión y una continuación del proyecto de Teoría Crítica ideado y dirigido por M. Horkheimer durante la década de 1930. De acuerdo con esta inspiración francfortiana, Habermas concibe las ciencias sociales como saberes cuyo cometido no es meramente descriptivo, sino ante todo *crítico:* lo esencial no es descubrir regularidades empíricas, o las leyes que rigen los fenómenos sociales, sino identificar situaciones de opresión y desencadenar procesos de reflexión entre los actores sociales afectados. Con independencia de sus aportaciones en otros terrenos (la filosofía moral, la filosofía del lenguaje y la teoría jurídica y política), como sociólogo Habermas siempre se ha mantenido fiel a ese espíritu de la primera Teoría Crítica francfortiana.

Niklas Luhmann (1927-1998) es menos conocido en nuestro entorno, pese a que una parte de su abundantísima obra se encuentra traducida al castellano y ha recibido una considerable atención académica. Luhmann pertenece a la misma generación que Habermas, pero su trasfondo biográfico e ideológico es muy diferente. Estudió derecho inmediatamente después de la guerra, y luego trabajó durante bastante tiempo en la Administración del Estado. De su actividad profesional en ese ámbito surgió su interés por el funcionamiento de las instituciones y los sistemas sociales. En 1960 una beca le permitió estudiar en la Universidad de Harvard con Talcott Parsons, y esta experiencia le orientó definitivamente hacia la sociología. Su carrera académica —incentivada por el sociólogo alemán Helmut Schelsky, a quien Luhmann conoció en 1964— comenzó relativamente tarde, puesto que Luhmann obtiene su doctorado en 1966. Pero este retraso sería compensado con una productividad abrumadora: su obra completa, el despliegue de su teoría sistémica de la sociedad, abarca unos

sesenta volúmenes. Desde 1968 hasta su jubilación, Luhmann ocupó una cátedra de sociología en la Universidad de Bielefeld.

Para resumir en una sola frase la argumentación que desarrollaremos en lo que sigue, diremos que la falta de una concepción suficientemente compleja de la racionalidad inscrita en el lenguaje y la comunicación es la raíz de las dificultades de la teoría sociológica de Luhmann; dificultades que, a nuestro juicio, confirman indirectamente las tesis principales de la teoría de Habermas. Las insuficiencias de la sociología de Luhmann se muestran de un modo especialmente claro en la teoría de la integración social, pero se reproducen en el análisis de ámbitos de acción social concretos. De ahí que este estudio aborde sucesivamente ambos terrenos. En primer lugar nos situaremos en el nivel de lo que podemos llamar, con Max Weber, los «conceptos sociológicos fundamentales», para después analizar, más brevemente, el modo en que esas dificultades categoriales se reflejan en la descripción del sistema político. Así pues, buena parte de este estudio se desenvuelve entre conceptos más bien abstractos, como son los de acción, lenguaje, comunicación o integración social. Pero no debemos perder de vista que, en el fondo de esta disputa —a veces árida— entre Habermas y Luhmann, lo que se dirime es la imagen exacta de la sociedad en que vivimos. Luhmann ofrece la inquietante visión de una sociedad deshumanizada, en la que los individuos apenas son (o somos) algo más que transmisores de sistemas de comunicación estrictamente codificados. Para Habermas, el lenguaje (y solo el lenguaje) encierra en su propia estructura la posibilidad de algo distinto, la incierta perspectiva de relaciones sociales verdaderamente humanas.

Este libro tiene su origen en una tesis doctoral defendida en 2008 en la Universidad Complutense de Madrid. Quisiera agradecer su apoyo al profesor Jacobo Muñoz, director de mi tesis, y a las instituciones que financiaron aquella investigación: Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD), Fundación La Caixa, Fundación Caja Madrid, Comunidad Autónoma de Madrid. Y quiero agradecer también a mis colegas del Departamento de Filosofía de la Universidad de Zaragoza el excelente entorno de trabajo que me han proporcionado durante estos últimos años.

Introducción
TEORÍA DE LA ACCIÓN Y TEORÍA DE SISTEMAS

Con la estructura del lenguaje queda establecida *para nosotros* la emancipación. Con la primera proposición se expresa inequívocamente la intención de un consenso universal y no coaccionado. La emancipación es la única idea de la que somos dueños, en el sentido filosófico tradicional.

J. Habermas, «Conocimiento e interés» (1965)

A diferencia de lo que postula la *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas, nosotros evitamos introducir pretensiones de racionalidad en el concepto de comunicación.

N. Luhmann, *La sociedad de la sociedad* (1997)

La confrontación entre las obras de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann no ha sido establecida artificialmente por los intérpretes y estudiosos de la teoría sociológica, sino que se trata de un debate que ha enfrentado a los propios autores durante muchos años, y que ha contribuido de manera muy importante a perfilar las posiciones de ambos. Desde los años sesenta y hasta la muerte de Luhmann, ocurrida en 1998, ambos autores mantuvieron en sus escritos una discusión constante acerca del marco categorial que debe adoptar la teoría de la sociedad, y acerca de las implicaciones que, para el análisis y la crítica de los fenómenos sociales, tiene la adopción de un determinado marco frente a otro. Además del volumen que Luhmann y Habermas publicaron conjuntamente en 1971,[1] las referencias y alusiones mutuas son constantes en sus obras: suelen ser explícitas en el caso de Habermas (que ha dedicado a Luhmann capítulos enteros de sus obras sociológicas), y más indirectas, sibilinas e irónicas en el caso de Luhmann. El lector tiene a menudo la impresión de que Habermas se toma más en serio el debate, mientras que Luhmann lo aborda desde una posición más

1 J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung?,* Fráncfort, Suhrkamp, 1971. En las páginas que siguen, las obras de Habermas se citan por el original alemán, aunque también hemos consultado y transcrito (modificándolas a veces) las traducciones castellanas disponibles.

distanciada o más frívola. Sin embargo, la discusión es igualmente relevante para ambos autores, pues enfrenta dos paradigmas sociológicos que, si bien son profundamente diferentes por su estilo y sus intenciones, comparten muchos supuestos comunes.

Los enfoques metodológicos de «teoría de la acción» y «teoría de sistemas» designan las posiciones respectivas de Habermas y Luhmann en este debate.[2] Una manera sencilla de exponer la diferencia entre estos dos enfoques podría ser esta: la teoría sociológica de Habermas toma como punto de partida para abordar ciertos fenómenos sociales fundamentales (prioritariamente el fenómeno de la *integración social*) las *acciones* e intenciones de los participantes. Al asumir este enfoque, Habermas se inscribe en una importante corriente sociológica en la que destaca sobre todo la figura de Max Weber, si bien Habermas amplía el marco conceptual de la teoría weberiana de la acción social mediante la introducción del *lenguaje* como mecanismo primario de integración social. Luhmann, por su parte, no toma como punto de partida para la consideración de esos mismos fenómenos las acciones intencionales de sujetos humanos, sino las operaciones de *sistemas autorregulados* que mantienen su identidad frente a un entorno. El modelo que la teoría de sistemas hace extensivo a la sociología lo proporcionan las máquinas o los organismos,[3] mientras que las acciones intencionales de los sujetos humanos ocupan una posición secundaria. Pero hay que comprender correctamente esta premisa. Como es obvio, la teoría de sistemas no afirma que los individuos humanos no existen (pues, ¿qué podría querer decir esto?) o que carecen de importancia para las ciencias sociales. Pero sus operaciones quedan reinterpretadas como operaciones sistémicas; es decir, quedan descritas por medio de los mismos conceptos que se aplican a los sistemas autorregulados no humanos. En la obra *Sistemas sociales,* dedicada a clarificar la aplicación de la teoría de sistemas al

---

2 Sobre los orígenes de la oposición entre teoría de la acción y teoría de sistemas puede consultarse la correspondencia entre A. Schütz y T. Parsons, *Zur Theorie sozialen Handelns: Ein Briefwechsel,* Fráncfort, Suhrkamp, 1977.

3 La teoría de sistemas de Luhmann pasa de un primer modelo cibernético a un modelo biológico. Cf. sobre esto N. Luhmann, *Sistemas sociales,* Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 32 y ss.; F. Vallespín, «La otra postmodernidad: la teoría de sistemas de N. Luhmann», en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política,* Madrid, Alianza, 1995, vol. 6, p. 315; D. Horster, *Niklas Luhmann,* Múnich, Beck, 1997, pp. 48 y ss.

ámbito de los fenómenos sociales en general, Luhmann distingue tres niveles de especificación de la teoría de sistemas. En un primer nivel se encuentra la teoría general de sistemas (o de los sistemas como tales). A continuación se sitúa la aplicación de esta teoría a la descripción del funcionamiento de las máquinas, los organismos, los sistemas sociales y los sistemas psíquicos. Y a su vez, el nivel de los sistemas sociales se subdivide en la teoría de las interacciones, las organizaciones y las sociedades.[4] La hipótesis metodológica de Luhmann es, pues, esta: *todos* esos fenómenos, aparentemente tan dispares y, desde luego, tan heterogéneos desde una perspectiva precientífica, pueden describirse mediante el marco conceptual general de la teoría de sistemas.

Ahora bien, esta alternativa entre teoría de la acción y teoría de sistemas involucra otras oposiciones que tienen mucha importancia más allá del ámbito estricto de la metodología de las ciencias sociales. En estas páginas nos ocuparemos sobre todo de algunas de ellas, estrechamente relacionadas entre sí, y que podemos caracterizar en los siguientes términos: la oposición entre una actitud metodológica de *desenmascaramiento* de la perspectiva de los participantes en la acción social y una metodología que se atiene (parcialmente al menos) a dicha perspectiva; la oposición entre *formas de integración social;* y la diferencia de actitudes hacia los fenómenos de *cosificación* de las relaciones sociales. Veamos brevemente en qué consisten estas oposiciones, que nos ocuparán en las próximas páginas.

1. En primer lugar, la teoría de sistemas adopta una actitud de *extrañamiento* hacia las interpretaciones que tienen de los fenómenos sociales los propios participantes en la acción social: lo que describe la sociología sistémica no coincide con la experiencia de los actores sociales mismos. Al igual que sucede con las ciencias de la naturaleza, también la teoría de sistemas ofrece una imagen del mundo (en su caso, del mundo social) radicalmente distinta, e incluso opuesta, a las certezas e interpretaciones de lo que, con el filósofo norteamericano W. Sellars, podemos llamar la «imagen manifiesta» de la realidad social, es decir, la imagen que tenemos de dicha realidad no en tanto que científicos sociales, sino en tanto que actores

4 N. Luhmann, *Sistemas sociales,* p. 27.

sociales.[5] Esto tiene importancia sobre todo por lo que respecta a aquellos fenómenos que presentan una dimensión *normativa,* como la moral, el derecho o la política. La teoría de sistemas intenta mostrar que, por ejemplo, las pretensiones de validez de las normas morales, o las pretensiones de legitimidad de las normas jurídicas o de las instituciones políticas, son susceptibles de una reinterpretación *funcionalista* que revela su contribución a la estabilidad y reproducción de los sistemas sociales. Este aspecto funcional sería, según la teoría de sistemas, el verdadero sentido de dichos fenómenos, mientras que su apariencia normativa, que es la que predomina para la conciencia precientífica, sería únicamente un efecto de superficie, o una ilusión a su vez funcionalmente necesaria (como veremos en el caso de la legitimidad de los sistemas jurídicos y políticos). Por consiguiente, la elección de la teoría de sistemas frente a la teoría de la acción como marco metodológico de la teoría de la sociedad implica por sí misma la adopción de esa actitud de *desenmascaramiento* del sentido manifiesto de los fenómenos que caracteriza a las llamadas «filosofías de la sospecha». Pero, como veremos, esto no sitúa a Luhmann en el campo de la Teoría Crítica. Todo lo contrario: la teoría de sistemas emplea su metodología desenmascaradora contra las pretensiones de una teoría crítica de la sociedad como la que representa Habermas, es decir, una teoría que se propone *enjuiciar normativamente* (y no solo describir) las relaciones e instituciones sociales.

Se diría, pues, que las teorías de Luhmann y Habermas son completamente antagónicas, tanto por lo que atañe a sus métodos como a sus intenciones críticas. Sin embargo, estas importantes diferencias no deben ocultar la afinidad que, de otro lado, existe entre ambos teóricos. Es cierto que la teoría luhmanniana se apoya en un marco conceptual que prescinde de entrada, y de un modo radical, de la perspectiva de los participantes en la interacción. Pero, por otro lado, la operación específica de los sistemas sociales es, para Luhmann, la *comunicación,* el intercambio de actos lingüísticos. La comunicación diferencia los sistemas sociales de otros sistemas, como son los organismos, las máquinas o las conciencias (a las que

---

5 Sobre la oposición entre la imagen manifiesta y la imagen científica del mundo (especialmente en relación con las ciencias de la naturaleza), cf. W. Sellars, *Science, Perception and Reality,* Londres, Routledge, 1966, cap. 1.

Luhmann llama «sistemas psíquicos»): «Todas las formaciones de sistemas en la sociedad dependen [...] de la comunicación, en caso contrario no podría decirse que tienen lugar en la sociedad».[6] Puede hablarse de sistemas *sociales* en la medida en que existen comunicaciones, actos de habla o de escritura. Y el límite externo de la sociedad, el punto en el que comienza la naturaleza es, precisamente, el punto en el que cesa la comunicación. Ya solo este aspecto basta para conectar la teoría de Luhmann con la de Habermas, y de un modo que no es, en absoluto, periférico. Pues también para Habermas la forma primaria de la acción social es la acción mediada por la comunicación lingüística, y no, por ejemplo, la anticipación monológica de las intenciones ajenas que tiene lugar en las interacciones estratégicas. De modo que, a través del concepto de comunicación, la teoría de la acción comunicativa y la teoría de sistemas se acercan considerablemente.

Esta afinidad entre ambas teorías puede mostrarse también en sentido inverso, es decir, partiendo de la teoría sociológica de Habermas. En efecto, esta teoría se construye sobre el concepto de acción y, prioritariamente, sobre el concepto de acción comunicativa. Pero Habermas recurre *también* a la teoría de sistemas para describir determinados ámbitos de acción social. Son aquellos que tienen la peculiaridad de haber alcanzado un grado de complejidad suficiente como para que la interacción se regule a través de lo que la teoría de sistemas llama «medios de regulación» o «medios de control».[7] Como veremos más adelante, los «medios» son mecanismos simbólicos que facilitan la interacción, garantizando así que los sistemas sociales cumplan sus funciones específicas. Luhmann los define como «dispositivos semánticos que posibilitan que algunas comunicaciones en sí

---

6 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* Fráncfort, Suhrkamp, 1998, vol. 1, p. 14.

7 Utilizamos aquí el término de Parsons *(steering media).* Por razones que veremos más adelante y que están relacionadas, precisamente, con la posición central de la comunicación en la teoría de Luhmann, este emplea el término *medios de comunicación (Kommunikationsmedien).* Sin embargo, en lo que sigue, nos atendremos en general a la terminología de Parsons, principalmente para evitar la confusión que el concepto de Luhmann provoca en castellano entre estos mecanismos de integración social y los medios de comunicación de masas (prensa, radio, televisión, etc.). Habermas, quizás para evitar esta confusión (que en alemán también puede aparecer), suele hablar simplemente de «medios» *(Medien).*

improbables tengan éxito, pese a todo».[8] En la teoría sociológica de Habermas, los ámbitos regulados por «medios» son aquellos a los que corresponde la *reproducción material* de la sociedad, que podemos caracterizar, en términos muy generales, como la garantía de la subsistencia física de los individuos y la preservación de los límites externos del sistema social. En la sociedad moderna, los subsistemas encargados de estas funciones de reproducción material son el *mercado* (sistema económico) y el *Estado* (sistema político). Y los medios de control que regulan la interacción en estos subsistemas son el *dinero* y el *poder,* respectivamente.[9]

2. La diferencia entre teoría de la acción y teoría de sistemas se corresponde con la distinción entre dos formas de integración de la sociedad: la integración social y la integración sistémica. Más adelante trataremos con detenimiento el problema de la integración social y la solución que proponen para este problema tanto la teoría de la acción comunicativa de Habermas como la teoría de sistemas de Luhmann. Sin embargo, no estará de más que anticipemos aquí algunos aspectos, a fin de entender las razones que inducen a Habermas a conciliar en su teoría sociológica dos enfoques tan dispares, y aun antagónicos, como son la teoría de la acción y la teoría de sistemas. Habermas establece como punto de partida de su teoría sociológica un concepto de integración social mediada por el entendimiento lingüístico que perfecciona, con el arsenal conceptual de la teoría de los actos de habla, la concepción de la integración normativa de Durkheim, Weber o el primer Parsons. Como veremos, Habermas comparte con estos tres clásicos de la sociología la convicción de que solo la referencia a normas compartidas por los actores sociales puede dar cuenta del fenómeno del que debe ocuparse en primer término toda teoría de la sociedad, a saber: el fenómeno de la estabilidad del *orden social.* Por el contrario, si únicamente se dispone de un concepto de racionalidad con arreglo a fines (en el sentido de Weber) o de racionalidad instrumental (en el sentido de Horkheimer), y se concibe a los actores sociales como sujetos que interactúan entre sí de un modo puramente estratégico, no es posible explicar por

---

8 N. Luhmann, *Liebe als Passion,* Fráncfort, Suhrkamp, 1994, p. 21.
9 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* Fráncfort, Suhrkamp, 1987, vol. 2, cap. VI, pp. 171 y ss., especialmente pp. 205 y ss.

qué la sociedad no se disgrega permanentemente en un retorno al estado de naturaleza hobbesiano; o al menos, no es posible explicar la estabilidad de la interacción más allá de ciertos contextos sociales muy acotados, como son las interacciones económicas en el mercado. Más allá del marco categorial definido por la racionalidad instrumental de los sujetos y por las relaciones estratégicas entre ellos, la teoría sociológica necesita (a diferencia, quizás, de la ciencia económica) un concepto más amplio de racionalidad, de acción y de interacción; un concepto que recoja la capacidad de los actores sociales de comprometerse con normas y valores compartidos, y que permita dar cuenta, por tanto, del fenómeno de la integración de la sociedad. Max Weber recurrió a su célebre tipología de la acción, y especialmente al concepto de acción «racional con arreglo a valores», para resolver estas dificultades categoriales de la teoría sociológica.[10] Por su parte, Habermas reformula el concepto de integración social normativa, tal como se encuentra en Weber o Durkheim, mediante su teoría de la comunicación. De acuerdo con Habermas, al menos en las sociedades contemporáneas la clave para diferenciar la integración social de las interacciones puramente estratégicas no debe buscarse en los valores y normas compartidos por los actores sociales, sino más bien en la cohesión que generan lo que Habermas llama *procesos de entendimiento lingüístico* entre los participantes en la acción social. Mediante esta modificación, la teoría de Habermas puede dar cuenta, mejor que las de sus predecesores, de las diferencias específicas entre las formas de integración social en las sociedades premodernas y en las sociedades modernas, que se caracterizan precisamente por la creciente desaparición de un horizonte de valores, tradiciones, cosmovisiones y creencias compartidos por todos los actores sociales.

Ahora bien, para Habermas las posibilidades de coordinar la acción social no se agotan en la alternativa entre interacción estratégica e integración social normativa (ya se trate de la integración fundada en valores compartidos, o bien en procesos de entendimiento lingüístico). Para describir los ámbitos de acción social a los que compete la reproducción material de la sociedad (la economía y la Administración estatal), Habermas recurre al paradigma de la teoría de sistemas. La razón de ello estriba en que, según Ha-

---

10 M. Weber, «Conceptos sociológicos fundamentales», § 2, en *Economía y sociedad,* Madrid, FCE, 1993, p. 20.

bermas, tanto el funcionamiento como la evolución de la economía de mercado y de la administración de los grandes Estados modernos «encarnan una razón funcionalista»;[11] es decir, obedece a una lógica propia, desligada de las intenciones subjetivas de los actores sociales. Pero sobre todo (y esta segunda razón es la que más nos interesa en nuestro contexto), estos dos ámbitos requieren una descripción que se sirva de las categorías de la teoría de sistemas porque en ellos se observa un tipo de integración social específicamente diferente tanto de la interacción estratégica como de la integración social normativa o comunicativa. Se trata de esa forma de integración que operan los medios de comunicación o de control, y que Habermas denomina «integración sistémica» *(Systemintegration)* por oposición a la «integración social».[12] En el caso del mercado, la interacción está regulada por el medio «dinero»; en el del Estado, es el «poder» el mecanismo que media las acciones sociales. El dinero y el poder constituyen códigos especiales, fijan las condiciones de comunicación e interacción en el contexto del mercado y en el de la Administración estatal. Estos medios tienen la peculiaridad de haber quedado «deslingüistizados»,[13] es decir, de sustituir el *entendimiento lingüístico* como mecanismo de coordinación de la interacción.

En este último aspecto estriba la diferencia decisiva entre la integración sistémica y la integración social, tanto si, en este último caso, se trata de una integración social fundada en el reconocimiento de normas compartidas de antemano como si se trata de una integración lograda a través de procesos de entendimiento entre los participantes en una situación concreta. Evidentemente, la distinción entre una forma de integración social en la que interviene el lenguaje y una forma de integración a través de medios como el dinero o el poder no implica que en los ámbitos integrados sistémicamente desaparezca el lenguaje o la comunicación.[14] Es obvio que

---

11 Cf. J. Habermas, «Entgegnung», en A. Honneth y H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln,* Fráncfort, Suhrkamp, 2002, p. 388.

12 Cf., por ejemplo, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 2, pp. 173 y ss.

13 Ib., pp. 267 y ss.

14 Es importante insistir en esto a fin de evitar algunos malentendidos frecuentes entre los intérpretes de la *Teoría de la acción comunicativa.* Estos malentendidos se deben a que Habermas no solo define los sistemas sociales como sistemas codificados que excluyen los procesos de entendimiento, sino también como sistemas que entrelazan las consecuencias no intencionales de las acciones (cf., por ejemplo, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 2, p. 179). Este segundo aspecto es importante para comprender la naturaleza de

también en las interacciones en el mercado y en el Estado cumple el lenguaje una función relevante: los intercambios económicos se establecen a través de actos de habla, y otro tanto sucede en la relación entre la Administración y los ciudadanos. Pero la formación de medios sistémicos suspende y elimina tendencialmente los *procesos de entendimiento* como mecanismo de coordinación de la acción. El dinero y el poder no eliminan el lenguaje, pero codifican las posibilidades de comunicación en unos términos que los actores sociales ya no pueden discutir ni negociar, y en este sentido afirma Habermas que la integración a través de medios sistémicos queda «deslingüistizada».[15] Es verdad que esta eliminación de los procesos de entendimiento no siempre es completa: por ejemplo, en ciertos contextos de intercambio mercantil sencillo (en la relación que se establece entre un comprador y un pequeño comerciante) aún es posible algún tipo de negociación económica circunstancial, como el regateo; y de manera similar, también es posible que un funcionario discuta en su oficina la autoridad de su superior directo, o que un ciudadano indignado se encare con la persona que le atiende en la ventanilla de una oficina pública. Pero estos intentos de reintroducir los procesos de entendimiento ya solo pueden aparecer *en los márgenes* de subsistemas que, en general, han quedado codificados por los medios en condiciones no negociables. El mercado está monetarizado y fija los precios de un modo anónimo, y el Estado se organiza mediante relaciones jerárquicas de poder.

---

algunos sistemas como el económico, pues el comportamiento de los mercados obedece a leyes cuasinaturales que surgen de la interacción no coordinada de los agentes económicos y que son independientes de las intenciones de estos. Sin embargo, es mucho más difícil reconocer este rasgo en otros ámbitos, empezando por el sistema político. Por consiguiente, en este escrito hemos preferido atenernos a una comprensión de los sistemas sociales como ámbitos de interacción cosificados en el sentido de una codificación completa de la comunicación. Sobre los problemas y malentendidos que provoca la doble caracterización de los sistemas sociales en Habermas, cf. Th. McCarthy, «Komplexität und Demokratie», en A. Honneth y H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln;* y también A. Honneth, *Kritik der Macht,* Fráncfort, Suhrkamp, 1994, cap. 9; Ch. Demmerling, *Sprache und Verdinglichung,* Fráncfort, Suhrkamp, 1994, pp. 80 y ss. Habermas ha tratado también este asunto en su réplica («Entgegnung»), publicada en el volumen editado por Honneth y Joas.

15 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 2, p. 269.

3. El problema de la cosificación de las relaciones sociales aparece precisamente en este punto, es decir, como un aspecto de la distinción entre integración social e integración sistémica. Para comprender en qué consiste esta cosificación desde la perspectiva de la teoría sociológica de Habermas, hay que partir de la distinción entre las formas de integración social de las sociedades premodernas, basada en normas inscritas en tradiciones culturales incuestionables; y la integración basada en el acuerdo que alcanzan los propios participantes en la interacción a través de procesos de entendimiento. En los términos de su teoría de la comunicación, Habermas define las formas tradicionales de integración social como formas basadas en un «acuerdo normativamente adscrito», es decir, en un acuerdo en torno a valores y normas que los actores sociales comparten de antemano. A este acuerdo más o menos dogmático se contrapone otra posible forma de integración, basada en el «acuerdo comunicativamente alcanzado» por los actores que coordinan sus acciones mediante procesos de entendimiento.[16] Pues bien, el hecho es que los medios de integración sistémica, como el dinero y el poder, suplantan *ambas* formas de acuerdo. Los medios erosionan, en primer lugar, las formas de integración normativa que caracteriza a las sociedades tradicionales, premodernas. Esto es particularmente evidente en el caso de la monetarización de las relaciones sociales que impone la economía de mercado, un proceso que retrata inmejorablemente un famoso pasaje del *Manifiesto comunista:*

> Allí donde ha llegado a dominar, la burguesía ha destruido todas las idílicas relaciones feudales, patriarcales. Ha desgarrado despiadadamente los abigarrados vínculos feudales que anudaban al hombre a su superior natural, y no ha dejado entre el hombre y el hombre otro vínculo que el nudo interés, el frío pago «al contado». Ha ahogado en el agua helada del cálculo egoísta los estremecimientos sagrados de la exaltación piadosa, del entusiasmo caballeresco, de la melancolía pequeñoburguesa.[17]

Este pasaje expresa claramente el ambiguo significado de la modernización capitalista. Para Marx y Engels, la modernización de las relaciones so-

---

16 Sobre la distinción entre estas dos formas de acuerdo, cf., por ejemplo, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 1, pp. 455-456. Más adelante nos ocuparemos en detalle de la diferencia entre ambas.

17 K. Marx y F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei,* en *Ausgewählte Werke,* Berlín, Dietz, 1977, t. 1, pp. 418-419.

ciales, su monetarización incluso, tiene efectos emancipadores en la medida en que libera a los hombres de poderes sociales atávicos. Por otra parte, sin embargo, la expansión del dinero como medio de integración erosiona los vínculos de solidaridad e impone relaciones sociales reducidas al «nudo interés» y al «pago al contado». En la terminología de Habermas diríamos que el avance de la integración a través de medios sistémicos impide la consolidación de una integración social basada en acuerdos comunicativamente alcanzados, al codificar crecientemente la interacción y excluir los procesos de entendimiento. Las relaciones sociales en los ámbitos sistémicos quedan, así, enteramente codificadas, pero también enteramente *cosificadas,* en la medida en que discurren por cauces que se sustraen al control de los propios actores sociales y que se imponen contra su voluntad.

De este modo, la teoría de sistemas permite dar cuenta de los fenómenos que el llamado «marxismo occidental» de Lukács o la primera Escuela de Fráncfort trató bajo el rótulo de cosificación, y que Habermas reconstruye en el marco de su teoría de la comunicación.[18] En *Historia y conciencia de clase,* Lukács desarrolla el análisis del «fetichismo de la mercancía» que Marx propone en el primer libro de *El capital,* y acuña el término de *cosificación* como clave para descifrar todos los fenómenos de la sociedad capitalista.[19] Llamamos «cosificadas» a aquellas relaciones sociales que se presentan a la conciencia de los actores sociales como relaciones naturales, y que actúan sobre ellos con el carácter inexorable de las fuerzas de la naturaleza. Ya desde los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844, Marx interpreta este rasgo de la sociedad contemporánea como un efecto de la *propiedad privada* de los medios de producción, pero a partir de la obra de Weber cabe explicar el mismo fenómeno como un efecto del mero *desarrollo técnico* de los sistemas sociales. En la sociedad crecientemente burocratizada descrita por Weber, las acciones individuales se inscriben en grandes complejos institucionales

---

18 Sobre la reconstrucción del concepto lukácsiano de «cosificación» desde la teoría de la acción comunicativa, cf. *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 1, cap. IV, pp. 455 y ss.; y también *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 2, cap. VIII, pp. 447 y ss. Cf. asimismo Ch. Demmerling, *Sprache und Verdinglichung,* pp. 78-117. Para otras interpretaciones del concepto de cosificación, puede consultarse el estudio de A. Honneth, *Verdinglichung,* Fráncfort, Suhrkamp, 2005.

19 G. Lukács, «La cosificación y la conciencia del proletariado», en *Historia y conciencia de clase,* Barcelona, Orbis, 1985, vol. 2, pp. 7 y ss.

sobre los cuales los individuos apenas tienen capacidad de control, y que someten las conductas a una reglamentación y una disciplina crecientes. Siguiendo esta línea weberiana, la teoría sociológica de Luhmann ofrece la imagen de una sociedad diferenciada *por razones estrictamente técnicas* en subsistemas de acción (el sistema económico, el sistema político, el sistema jurídico, etc.) regulados por códigos de comunicación cada vez más tecnificados, es decir, cada vez más desligados de «procesos de elaboración de la información» por parte de los propios actores sociales.[20] Los subsistemas sociales son tanto más eficaces cuanto mayor es el grado de tecnificación de sus operaciones, es decir, cuanto más capaces son de clasificar de un modo inequívoco cada fenómeno social dentro de los términos de su propio código, y cuanto más estrictamente codificadas (y, por tanto, exoneradas de procesos de entendimiento) se encuentren las comunicaciones que tienen lugar en su ámbito específico de operación: la economía, la administración del Estado, la justicia, la educación, etc. La sociedad plenamente tecnificada sería aquella en la que los diversos subsistemas sociales hubieran alcanzado en sus operaciones un automatismo perfecto. Ahora bien, una sociedad crecientemente tecnificada en el sentido de Luhmann es también una sociedad crecientemente *cosificada* en el sentido de Marx o Lukács, en la medida en que los códigos de los subsistemas sociales se imponen coactivamente sobre las comunicaciones y acciones de los individuos, que a su vez quedan reducidos a la función de meros transmisores.

De acuerdo con una metáfora frecuente en los escritos de la primera Escuela de Fráncfort, en los ámbitos de acción social cosificados la realidad social se impone sobre los individuos como una pseudonaturaleza.[21] En el marco de la teoría de la comunicación de Habermas, este carácter pseudonatural de las relaciones sociales cosificadas puede definirse de un modo menos metafórico, mucho más preciso: la cosificación consiste en que la interacción se sustrae a los *procesos de entendimiento* con que los individuos podrían regularla de un modo autónomo, racional y aceptable por todos. Las relaciones sociales quedan cosificadas cuando ya no están respaldadas por el acuerdo ingenuo que fundan las tradiciones compartidas, pero tam-

---

20 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* vol. 1, p. 367.

21 Sobre este concepto, cf. el ensayo de Habermas, «Ich bin selbst ein Stück Natur — Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft», en *Zwischen Naturalismus und Religion,* Fráncfort, Suhrkamp, 2005, pp. 187 y ss.

poco son permeables a los procesos de entendimiento. Y así, un modelo de sociedad totalmente cosificada, totalmente alienada, sería precisamente la sociedad integrada en su totalidad por medios sistémicos de regulación. Es obvio por qué Habermas no puede ignorar la teoría de sistemas: en la imagen de la sociedad que propone Luhmann se cumplen los peores pronósticos del marxismo occidental acerca de las sociedades modernas.

¿Vivimos o no en una sociedad de este tipo, es decir, en una sociedad enteramente cosificada, alienada? En última instancia, los áridos debates metodológicos de Luhmann y Habermas remiten a esta cuestión sustantiva. Y abordar un asunto como este en la forma de una discusión sobre los conceptos fundamentales de la teoría sociológica tiene una ventaja: la respuesta puede prescindir de juicios de valor y exponerse también en esos parcos términos sociológicos. Así, Luhmann sostiene que la totalidad de la sociedad está integrada a través de medios de regulación y, por tanto, debe concebirse como un sistema. En un lenguaje que no es el suyo, puesto que Luhmann no ve ningún aspecto negativo en este fenómeno, diríamos que Luhmann concibe la sociedad contemporánea como una sociedad totalmente cosificada. Habermas, en cambio, afirma que esta imagen de una cosificación total de las relaciones sociales no refleja la realidad, sino solo una inquietante tendencia de la sociedad actual, que puede ser contrarrestada ampliando los espacios en los que se haga efectiva esa otra forma, específicamente distinta, de integración, a saber: la integración mediada por procesos de entendimiento entre los actores sociales. Este tipo de integración mediada por el entendimiento lingüístico puede erigirse, pues, en la instancia normativa que permita criticar las relaciones sociales existentes; es decir, puede constituirse en la instancia normativa de una teoría crítica de la sociedad. Pero la integración basada en procesos de entendimiento es algo más que una instancia crítica, puesto que tiene también un valor descriptivo: en efecto, Habermas sostiene que en determinados ámbitos no es posible sustituir con medios sistémicos los procesos de entendimiento sin generar efectos disfuncionales, lo que contradice la hipótesis luhmanniana de que los subsistemas sociales alcanzarían su funcionamiento óptimo cuando hubieran quedado perfectamente tecnificados.

En las páginas que siguen desarrollaremos este conjunto de problemas que acabamos de esbozar. Es imprescindible, en primer lugar, que

analicemos algunos conceptos fundamentales de la compleja teoría de sistemas de Luhmann (capítulo 1). Tras exponer el enfoque metodológico general de Luhmann (1.1), mostraremos cómo el análisis funcionalista de la teoría de sistemas se centra en el concepto de *reducción de complejidad* (1.2), y cómo Luhmann reconstruye como un modo de reducción de complejidad el concepto de *sentido,* en tanto que categoría fundamental de la teoría sociológica (1.3). Estas operaciones conceptuales nos interesan sobre todo en la medida en que permiten a Luhmann definir en términos funcionalistas, como un modo de reducción de complejidad, también la *comunicación* lingüística. Con esto estaremos en condiciones de comprender en qué medida la teoría de Habermas y Luhmann comparten algunas de sus premisas básicas y son, sin embargo, radicalmente distintas. Para ambos teóricos la comunicación es la forma básica de la acción social; pero para Habermas la forma primaria de comunicación son los procesos de entendimiento en torno a pretensiones de validez, mientras que para Luhmann la comunicación es un mecanismo de reducción de complejidad que se agota en su función de transmisión de información y que carece de toda referencia a procesos de entendimiento y a pretensiones de validez (1.4-1.5). Una vez provistos de este marco conceptual, pasaremos al terreno de la teoría propiamente sociológica. Partiendo de la solución de Parsons al problema del orden social, analizaremos (cap. 2) las diferencias entre la interacción estratégica, la integración social normativa y la integración sistémica, así como el origen de esta última en los procesos de *diferenciación* social o de «división del trabajo social», en la terminología de Durkheim (2.1). A continuación examinaremos las críticas de Habermas al intento de Parsons de generalizar a la totalidad de la sociedad un concepto de integración sistémica basado en el funcionamiento del dinero. Esta discusión con Parsons permite a Habermas establecer dos tesis: en primer lugar, la tesis de que existen diferencias estructurales irreductibles entre el *lenguaje* y los *medios sistémicos* como mecanismos de coordinación de la acción; y en segundo lugar, la tesis de que no es posible generalizar un concepto de integración sistémica a la totalidad de la sociedad sin perder de vista la especificidad de los ámbitos de interacción en los que resulta imprescindible el recurso a procesos de entendimiento (2.2). Estas son las tesis que, por nuestra parte, intentaremos probar en nuestra confrontación posterior con la teoría sociológica de Luhmann. Nuestro propósito es, pues, extender a Luhmann la crítica de Habermas a Parsons.

Previamente analizaremos (cap. 3) la teoría de la integración social comunicativa que propone Habermas a partir de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle (3.1-3.2). Desde el punto de vista de la teoría sociológica, el recurso a la teoría de los actos de habla permite a Habermas establecer las diferencias estructurales que existen entre la integración social normativa de las sociedades tradicionales y la integración social comunicativa (o basada en lo que Habermas llama el «efecto de vínculo» de los actos de habla). Así, queda fundamentado un concepto de integración que se contrapone tanto a la integración de las sociedades premodernas como a la integración *sistémica* de la sociedad contemporánea (3.3). Sobre la base de estas diferencias estructurales entre formas de integración abordaremos (cap. 4) las dificultades de la teoría de la integración de Luhmann. Tras introducir el concepto, la función y los rasgos característicos de los medios sistémicos luhmannianos (4.1-4.2), mostraremos cómo el propio Luhmann se ve obligado a reconocer la imposibilidad de extender su concepción de la integración sistémica a determinados ámbitos de acción social especialmente resistentes, al parecer, a la cosificación (4.3). Finalmente (cap. 5), intentaremos contrastar la validez de todo el análisis anterior mediante el estudio de un sistema social concreto, y mostraremos que la ausencia de toda referencia a procesos de entendimiento y pretensiones de validez explica algunas dificultades de la descripción luhmanniana del funcionamiento del sistema político y de los procesos de legitimación (5.1-5.2). El fenómeno de las crisis de legitimación, que revela empíricamente las bases racionales y discursivas de la legitimación y la imposibilidad de su producción administrativa más allá de ciertos límites (5.3), parece confirmar indirectamente, en un nivel empírico, las tesis fundamentales de la teoría sociológica de Habermas.

Capítulo 1
EL MARCO CONCEPTUAL DE LA TEORÍA DE SISTEMAS DE LUHMANN

1.1. El enfoque metodológico de Luhmann: la «Ilustración deslustrada» por el funcionalismo

Con una coherencia notable, Luhmann desarrolló a lo largo de tres décadas una teoría sociológica esbozada casi en sus detalles ya en 1967, en la lección inaugural que pronunció en la Universidad de Münster. El título de esta lección inaugural, «Ilustración sociológica»,[1] podría figurar como el rótulo del proyecto luhmanniano en su totalidad. Este proyecto consiste fundamentalmente en abolir o, más bien, proclamar obsoleto el proyecto de la Ilustración sirviéndose para ello de una teoría sociológica general; es decir, en impugnar o «desenmascarar» como ideologías o como ingenuidades las aspiraciones, nacidas en la Ilustración del siglo XVIII, de «construir de nuevo, a partir de la razón, las relaciones humanas, liberadas de toda vinculación a la tradición y el prejuicio».[2] Luhmann entiende que las ciencias sociales son el instrumento adecuado para este desenmascaramiento de la Ilustración, puesto que ya desde sus orígenes estas ciencias han cuestionado al menos dos premisas centrales del pensamiento ilustrado: el supuesto de

1 N. Luhmann, «Soziologische Aufklärung», en *Soziologische Aufklärung,* Opladen, Westdeutscher Verlag, 1970, vol. 1.

2 Ib., p. 66.

una razón común a toda la humanidad y el «optimismo, seguro de su éxito, en relación con la posibilidad de establecer situaciones [sociales, JLL] correctas».[3] Contra el primero de estos supuestos, ha sido sobre todo la antropología la ciencia que ha confrontado a la conciencia ilustrada, siempre bastante etnocéntrica, con el hecho de la pluralidad de sociedades y sus correspondientes culturas y cosmovisiones, a menudo irreconciliables con las creencias imperantes en Occidente. Y a la sociología corresponde, por su parte, el mérito de haber conmovido la segunda de las premisas del proyecto ilustrado, al agudizar la «conciencia de las complicadas imbricaciones causales y valorativas de todo actuar».[4] Las nuevas ciencias surgidas en la época de la Ilustración contribuyen, pues, desde su mismo origen a socavar los fundamentos de la filosofía de la que surgieron: estas ciencias muestran que ninguna cultura puede erigirse en portavoz de toda la humanidad; y, sobre todo (y esto interesa más a Luhmann), ponen de manifiesto la dureza y la inercia de los fenómenos sociales, su autonomía respecto de las intenciones y voluntades de los hombres, y su resistencia a plegarse a sus proyectos normativos, por buenas que sean las razones que los avalan.

Las ciencias sociales (y, en particular, la sociología) deben, por tanto, impugnar y relevar el pensamiento ilustrado. Luhmann caracteriza esta misión con un juego de palabras, *Abklärung der Aufklärung,* que cabría traducir como «depuración de la Ilustración» (en el sentido de un proceso de depuración química), pero que también sugiere la idea de «deslustrar la Ilustración», y que cabe interpretar como una radicalización de la Ilustración en la que esta se vuelve contra sí misma: «Lo que echamos de menos, y lo que creemos que se ha dejado pasar [...], podemos descubrirlo en la sociología. La sociología no es Ilustración aplicada, sino Ilustración deslustrada; es el intento de desbordar los límites de la Ilustración».[5] Esta orientación desenmascaradora se concreta en la metodología particular de la teoría de sistemas, caracterizada por asumir de entrada una *perspectiva objetivista* sobre los fenómenos y por explicarlos desde un enfoque *funcionalista:* la sociología debe negar sistemáticamente, metódicamente, el sentido que los sujetos asocian a sus acciones o el sentido que atribuyen a las insti-

3 Ib., p. 67.
4 Ib.
5 Ib.

tuciones en las que se desarrolla la acción social, y examinar unas y otras desde el punto de vista de su contribución a la mera reproducción de los sistemas sociales en los que se inscriben.

La adopción de esta perspectiva objetivista y funcionalista sirve a un doble propósito: permite poner de manifiesto el sentido objetivo (funcional) de los fenómenos sociales, al tiempo que se impugna su sentido subjetivo, es decir, la interpretación que los fenómenos reciben de los propios participantes en la interacción. Ahora bien, lo cierto es que los escritos metodológicos de Luhmann no aclaran suficientemente *por qué* deberíamos adoptar esta perspectiva; no aclaran cuáles son las razones por las que la perspectiva de los propios participantes debe ser rebasada en la dirección de la teoría de sistemas.[6] Luhmann se limita a llevar a cabo sin muchas mediaciones la redefinición sistémica de la teoría de la acción. No parte de un concepto de acción social que después, por razones *internas,* fuese necesario sustituir por los conceptos de la teoría de sistemas, sino que la adopción de esta como modelo de descripción de la realidad social obedece a una decisión metodológica previa, que, por consiguiente, parece un tanto arbitraria. Así, Luhmann inicia el primer capítulo de *Sistemas sociales,* su obra metodológica más elaborada, afirmando el valor no solo instrumental del paradigma sistémico (en el sentido de la oposición entre *realismo* e *instrumentalismo* en filosofía de la ciencia) y al mismo tiempo renunciando expresamente a la fundamentación de su posición realista:

> Las siguientes reflexiones parten del hecho de que *existen sistemas;* no comienzan, por consiguiente, con una duda epistemológica teórica. Tampoco asumen la posición de retirada de que la teoría de sistemas tenga «únicamente una relevancia analítica» […]. [Las afirmaciones de la teoría de sistemas] se refieren al mundo real. El concepto de sistema designa lo que en verdad es un sistema […].[7]

---

6 Sobre la metodología de la teoría de sistemas puede consultarse, entre otros textos, «Soziologische Aufklärung»; «Funktion und Kausalität», en *Soziologische Aufklärung; Zweckbegriff und Systemrationalität,* Fráncfort, Suhrkamp, 1973; *Soziale Systeme,* Fráncfort, Suhrkamp, 1984; *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* Fráncfort, Suhrkamp, 1998, vol. 1, cap. 1; así como las contribuciones de Luhmann en el volumen publicado conjuntamente con Habermas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*.

7 N. Luhmann, *Sistemas sociales,* Barcelona, Anthropos, 1991, p. 37 (cursiva mía). En su introducción a esta traducción española, J. Torres insiste también en el carácter arbitrario de la decisión metodológica a favor de la teoría de sistemas. Cf. especialmente «Nota a la versión en lengua castellana», pp. 17 y 23.

Esta arbitrariedad en la adopción del marco metodológico fundamental diferencia a Luhmann de, por ejemplo, Parsons, su predecesor en la teoría sociológica de sistemas, cuya primera obra (*La estructura de la acción social,* de 1937) es una importante contribución a la teoría de la acción social que solo más tarde se desplazó hacia el paradigma de la teoría de sistemas.[8] En el caso de Luhmann, el cambio de paradigma de la teoría de la acción a la teoría de sistemas se da simplemente por supuesto. En ninguna parte muestra Luhmann realmente por qué la teoría sociológica debería renunciar a la teoría de la acción.

No nos detendremos a examinar en profundidad la construcción de la teoría de sistemas en los escritos metodológicos de Luhmann porque esta tarea nos alejaría demasiado de nuestros propósitos.[9] Sin embargo, es necesario para nuestra argumentación hacer algunas observaciones sobre la metodología que Luhmann expone ya en su lección inaugural de 1967.

1.2. La «reducción de complejidad» como operación fundamental de los sistemas

Si bien Luhmann entiende que la metodología de la teoría de sistemas se inscribe en el ámbito del funcionalismo, su método se opone en varios aspectos importantes a las versiones clásicas de esta corriente metodológica. Luhmann considera excesivamente simplificadoras las teorías que, como el funcionalismo de Malinowski o algunas versiones del materialismo histórico, reducen las «peculiaridades especiales de las formaciones sociales a determinadas causas singulares»,[10] por ejemplo a las necesidades biológicas o a los imperativos procedentes del sistema económico. Igualmente rechaza aquellas teorías que, como la de Parsons, toman como

---

8 Sobre el cambio de paradigma en la obra de Parsons, cf. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 2, cap. VII, especialmente pp. 338 y ss.; cf. también J. E. Rodríguez Ibáñez, *La perspectiva sociológica*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 169 y ss.

9 Una exposición muy completa del marco conceptual fundamental de la teoría de sistemas de Luhmann puede hallarse en el libro de I. Izuzquiza *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo,* Barcelona, Anthropos, 1990.

10 N. Luhmann, «Soziologische Aufklärung», p. 70. Luhmann se refiere a estas teorías como «teorías factoriales». Sobre las diferencias entre la teoría de Luhmann y otras formas de funcionalismo, cf. I. Izuzquiza, *La sociedad sin hombres,* pp. 141-147.

télos de las operaciones de los sistemas la autoconservación de estos, pues estas teorías no permiten dar cuenta adecuadamente del fenómeno del *cambio* social, en el que los sistemas se transforman sin perder por ello su identidad.[11] Frente a estas formas anteriores de funcionalismo, la teoría de sistemas de Luhmann define en general las operaciones de los sistemas como operaciones de *reducción de complejidad:* «los sistemas sirven a la reducción de complejidad […]. Todo lo que se afirma sobre los sistemas […] puede […] analizarse funcionalmente como reducción de complejidad».[12] La operación de reducción de complejidad combina la *selección* de los estímulos externos y la *diferenciación* interna de los propios sistemas: a fin de mantener su identidad frente al entorno, los sistemas deben llevar a cabo tanto una selección de los estímulos procedentes del exterior como una adaptación de su complejidad a la complejidad circundante mediante una diferenciación de sus estructuras internas. Este concepto de «reducción de complejidad» tiene una clara procedencia biológica: son los organismos los que, en primer término, se adaptan a su entorno mediante la diferenciación y el aumento de complejidad de sus estructuras internas a lo largo de las generaciones.[13] Pues bien, la teoría de sistemas de Luhmann trata de hacer extensivo este esquema a los fenómenos humanos y, en particular, a las sociedades.

Quizás algunos ejemplos nos permitan comprender mejor este concepto, central en la construcción de la teoría de Luhmann. Toda percepción implica una aprehensión considerablemente selectiva de los estímulos, virtualmente infinitos, que proceden del mundo; pero al mismo tiempo, el aprendizaje implica el desarrollo de estructuras o competencias que, mediante un aumento de complejidad, permiten que el sujeto se adapte a la complejidad de su entorno. Así, la percepción y el aprendizaje combinan la reducción de complejidad del entorno con un aumento correlativo de la complejidad interna del sistema.[14] Otro ejemplo de reducción de complejidad, análogo al anterior, es la formación de un *acuerdo* entre las

---

11 Cf. N. Luhmann, «Funktion und Kausalität», en *Soziologische Aufklärung,* vol. 1, p. 18.

12 N. Luhmann, «Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse», en J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie,* p. 11.

13 Cf. J. Sitton, *Habermas y la sociedad contemporánea,* México, FCE, 2006, p. 151.

14 N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität,* pp. 182-183.

«representaciones subjetivamente formadas», es decir, entre los modos de reducción de complejidad de una pluralidad de sujetos. El acuerdo acerca de la realidad permite simplificarla, al reducir el riesgo de que las propias expectativas respecto de qué es el mundo se vean desmentidas por creencias diferentes, defendidas por otros: «Es posible simplificar e inmovilizar en cierta medida el entorno del sistema *institucionalizando ciertas formas de elaboración de las vivencias* (costumbres perceptivas, interpretaciones de la realidad, valores)».[15] En este sentido, todas las formaciones culturales y todas las instituciones sociales pueden concebirse invariablemente como estrategias de reducción de complejidad. Y a partir de este punto, no es difícil generalizar más este concepto, tan abstracto que puede adecuarse a cualquier cosa: una empresa reduce complejidad al seleccionar un mercado de compradores potenciales;[16] el derecho reduce complejidad al regular y restringir las variables de comportamiento de los miembros de la comunidad jurídica,[17] etc. Podríamos multiplicar los ejemplos indefinidamente: *todas* las acciones, interacciones, formaciones culturales e instituciones humanas pueden concebirse como formas de reducción de la complejidad del entorno en que se encuentran.

Así pues, el concepto de «reducción de complejidad», con su doble aspecto de *selección del entorno* y *diferenciación interna* de los sistemas, es el núcleo del análisis funcional, tal como Luhmann lo entiende. Ahora bien, es muy dudoso que este concepto disponga de verdadera capacidad explicativa, aunque solo sea por su carácter completamente abstracto y general. Luhmann define el concepto de reducción de complejidad de un modo tan indiferenciado que puede aplicarlo a fenómenos completamente heterogéneos: desde el proceso por el que una conciencia o «sistema psíquico» fija la atención en determinados aspectos de la realidad circundante (relegando otros) hasta la transformación de un sistema jurídico. Pero, además, hay en este concepto otro aspecto metodológicamente muy discutible: la función de «reducción de complejidad» es para Luhmann una función *latente,* de tal manera que la sociología puede asumirla como dada con entera independencia de la autocomprensión de los propios agentes, o incluso

15 Ib., p. 183.
16 Ib., p. 184.
17 N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren,* Fráncfort, Suhrkamp, 1983, p. 143.

de cualquier indicio empírico.[18] De hecho, Luhmann afirma que «las funciones son siempre construcciones de un observador».[19] En nuestra opinión, ambos supuestos metodológicos —el concepto de *funciones latentes* y el concepto de *reducción de complejidad* como caracterización general de la operación de todo sistema— sirven a Luhmann para sustraer sus análisis a toda contrastación empírica. Las operaciones de cualquier sistema social pueden describirse sin necesidad de mantener ningún punto de conexión con la autocomprensión de los participantes en la acción social, y, por lo que respecta a su función, pueden interpretarse invariablemente como formas de «reducción de complejidad» con fines adaptativos. Ahora bien, cabe preguntarse si este «método» consiste en algo más que una mera redescripción de los fenómenos sociales en un lenguaje extraño a la autocomprensión de los participantes; cabe preguntarse si las explicaciones funcionales de Luhmann *explican realmente algo,* o no son, más bien, reexposiciones de los fenómenos de referencia en un lenguaje que los presenta en una versión metódica y artificiosamente extrañada, hasta hacerlos irreconocibles. El objetivismo metodológico de Luhmann parece ponerse las cosas demasiado fáciles, al limitarse a introducir esta perspectiva objetivista sin molestarse en enlazar en ningún punto con lo que Sellars llama la «imagen manifiesta»[20] de los fenómenos sociales, es decir, con las intuiciones y certidumbres de los propios participantes en la interacción.

Sin embargo, no cuestionaremos aquí más detalladamente la validez de este método, sino que lo aceptaremos, siquiera provisionalmente, a fin de comprender los pasos siguientes en la construcción de la teoría luhmanniana de la sociedad. Luhmann tiene, desde luego, la virtud de la coherencia, y aplica el tipo de análisis que hemos esbozado en todos los niveles de su teoría. El primero de estos niveles, y el fundamento de toda la teoría, es el concepto de *sentido,* sobre el que se basa su concepción del lenguaje y los medios de regulación. De él vamos a ocuparnos a continuación.

---

18 Cf. N. Luhmann, «Soziologische Aufklärung», pp. 69-70. El concepto de «función latente» fue formulado originalmente por el sociólogo R. Merton.

19 N. Luhmann, *La religión de la sociedad,* Madrid, Trotta, 2007, p. 103.

20 W. Sellars, *Science, Perception and Reality,* cap. 1.

1.3. La redefinición sistémica del concepto sociológico de «sentido»

A primera vista, podría pensarse que Luhmann se inscribe en la tradición de la «sociología comprensiva» de Max Weber, puesto que también la teoría de sistemas asume la categoría de *sentido* como concepto fundamental de la sociología.[21] Este es, en efecto, el concepto con el que Weber define la acción en general, y la acción social en particular como objeto de la sociología: «por acción debe entenderse una conducta humana […] siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La "acción social" […] es una acción en la que el sentido mentado por un sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros […]».[22] Lo que distingue a la acción humana de la conducta animal es el hecho de que el agente asocia un sentido a los movimientos de su cuerpo; y lo que distingue a la acción social de otras formas de acción (por ejemplo, una intervención sobre el mundo físico, como clavar un clavo en una pared) es el hecho de que el sentido subjetivo de la acción social está referido, a su vez, al sentido mentado por otros sujetos, un sentido que el actor debe poder anticipar de algún modo. De acuerdo con Weber, por tanto, podemos hablar de acción y de sociedad allí donde hay una conducta *significativa*. De este modo, los conceptos fundamentales de la sociología quedan referidos a la subjetividad humana, a todo aquello a lo que, en términos muy generales, podemos referirnos como creencias e intenciones de los agentes.

Por su parte, Luhmann no rechaza el concepto de sentido, pero se apropia de él de un modo completamente peculiar, que lo disocia del concepto de *acción* humana. El sentido es un concepto *más amplio* que el concepto de acción, y su comprensión no exige hacer referencia a las intenciones o creencias de los sujetos humanos, sino únicamente a la función básica de todos los sistemas en general: la reducción de complejidad. El sentido es la modalidad de reducción de complejidad de que disponen los

---

21 Este es precisamente el título de uno de los ensayos de Luhmann en el contexto de su discusión con Habermas, «Sinn als Grundbegriff der Soziologie», en J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. También I. Izuzquiza (*La sociedad sin hombres,* pp. 253 y ss.) subraya la centralidad de la categoría de sentido en la teoría de sistemas de Luhmann.

22 M. Weber, *Economía y sociedad,* p. 5.

sistemas psíquicos y los sistemas sociales. Es esta modalidad lo que establece la diferencia específica entre estos sistemas y los sistemas de otro tipo, como los organismos o las máquinas. Sobre los innumerables estímulos de un entorno que siempre ha de suponerse inmensamente complejo, los sistemas psíquicos construyen selectivamente un sentido, un contenido de experiencia. Y análogamente, los sistemas sociales mantienen su identidad distinguiendo entre las comunicaciones que tienen sentido y las que no lo tienen: «los sistemas sociales son sistemas identificados *significativamente*. Sus límites no son de naturaleza física [...], sino que son límites de aquello que puede ser relevante en entramados de sentido *[Sinnzusammenhängen]*».[23] La constitución de sentido consiste en la selección y fijación de un fragmento del entorno. De este modo, la complejidad de este queda reducida, y se torna controlable para un sistema cuya función es mantener sus límites.

Esta forma de reducción de complejidad mediante la constitución de sentido tiene un rasgo característico muy importante: la contingencia. En efecto, una vez operada la selección, todas las posibilidades no seleccionadas quedan relegadas a un horizonte de *potencialidad*. Las posibilidades no realizadas no desaparecen, sino que quedan suspendidas en un plano no tematizado por el sistema, pero siempre presente y actualizable en el futuro. Este horizonte de posibilidades no actualizadas, pero siempre actualizables, es el *mundo:* «El mundo es un inmenso potencial de sorpresas, es información virtual».[24] Es el horizonte que se extiende detrás del objeto que actualmente percibe un sistema psíquico, y sobre el que en todo momento puede operarse una nueva selección que constituya un nuevo fragmento de sentido; y es el horizonte sobre el que se recortan las codificaciones de la comunicación en los sistemas sociales, a partir del cual pueden formarse nuevos códigos que regulen de otro modo la interacción relegando los anteriores al plano de lo potencial. Por estar recortada sobre un horizonte de posibilidades no tematizadas, pero siempre tematizables, toda constitución de sentido es contingente. Y, por otro lado, a pesar de que la función del sentido consiste en la reducción de complejidad, toda constitución de sentido produce nueva complejidad a otro nivel, puesto que el sentido remite invariablemente a otros sentidos posibles. Estos rasgos

---

23 N. Luhmann, «Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse», pp. 11-12.

24 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* p. 46; cf. también «Sinn als Grundbegriff der Soziologie», p. 34.

de contingencia y aumento de complejidad por medio de la reducción de complejidad son comunes a los sistemas psíquicos y a los sistemas sociales, si bien en cada tipo se manifiestan de forma diferente. Tomando la «vivencia» *(Erlebnis)* como operación básica de los sistemas psíquicos, Luhmann describe de esta forma la doble dimensión de contingencia y complejidad que caracteriza a la constitución de sentido: «el modo de funcionamiento de la elaboración significativa de la vivencia [...] tiene como resultado *la reducción y el mantenimiento de complejidad,* por el hecho de que impone la vivencia evidente, inmediatamente dada, *con remisiones a otras posibilidades*».[25] En el caso de los sistemas sociales, la contingencia afecta a los códigos que regulan la aceptabilidad de un acto lingüístico en el contexto de la comunicación social, aunque el grado de contingencia no es igual en todos los sistemas sociales ni en todas las épocas: «Otros pueden observar [las cosas, JLL] de otro modo en el momento siguiente. La medida en que las sociedades admiten esto varía históricamente con la complejidad del sistema social [...]».[26]

Es evidente que esta redefinición del «sentido» desde los conceptos básicos de la teoría de sistemas establece diferencias esenciales frente a otras teorías sociológicas que asimismo toman este concepto como categoría fundamental. Ya hemos señalado que, frente a Max Weber, el concepto de «sentido» de Luhmann no hace referencia a las intenciones de un sujeto. Al contrario, Luhmann pretende que *el concepto de sentido es más fundamental que el concepto de sujeto,* puesto que puede interpretarse como una modalidad de la función de «reducción de complejidad» que comparten todos los sistemas, y que en modo alguno es privativa de los sujetos humanos y las sociedades, es decir, de los «sistemas psíquicos» y los «sistemas sociales». Esto permite a Luhmann invertir la relación que la tradición filosófica (o lo que Habermas llama la «filosofía de la conciencia»)[27] establece entre

25 N. Luhmann, «Sinn als Grundbegriff der Soziologie», p. 37.

26 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* p. 54.

27 J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne,* Fráncfort, Suhrkamp, 1984, cap. XI, pp. 344 y ss. Este concepto forma parte de una interpretación de la historia de la filosofía según la cual se habrían sucedido tres grandes «paradigmas»: el paradigma *ontológico,* predominante desde la Antigüedad hasta el final de la Edad Media; el paradigma de la *filosofía de la conciencia,* que comienza con Descartes y se cierra con Husserl; y finalmente el paradigma de la *filosofía del lenguaje,* que se abre paso en la filosofía del siglo XX. Sobre esto cf. por ejemplo K.-O. Apel, «¿Es posible en la actualidad un paradigma posmetafísico de filosofía primera?», en *Semiótica trascendental y filosofía primera,* Madrid, Síntesis, 2002.

sentido y subjetividad. El sentido deja de ser el rendimiento de un sujeto, y el sujeto queda definido como un depositario del sentido: en la teoría de sistemas, el sujeto es simplemente un «sistema que emplea sentido».[28]

Podría pensarse que, mediante esta subordinación de la subjetividad al concepto de sentido, Luhmann no hace otra cosa que sumarse al «giro lingüístico» que, desde diversos flancos, ha llevado a cabo la filosofía contemporánea y que, por supuesto, también suscribe Habermas.[29] Pero esta conclusión sería un error, pues para Luhmann el sentido no es en primer término una categoría lingüística, sino una categoría perteneciente a la teoría de sistemas. Frente al giro lingüístico de la filosofía contemporánea, Luhmann propone, más bien, lo que podríamos llamar un «giro sociológico-sistémico», conforme al cual el lenguaje queda reinterpretado *también* desde la teoría de sistemas: «[…] Nosotros también seguimos el *linguistic turn* que sustituye el sujeto trascendental por el lenguaje; pero esto significa ahora: por la sociedad».[30] Para nuestros propósitos, es especialmente interesante la disociación que Luhmann establece entre los conceptos de *sentido* y *lenguaje,* y la subordinación de este último a la teoría de sistemas.

1.4. La subordinación del concepto de sentido lingüístico a la teoría de sistemas

Los argumentos de Luhmann acerca del lenguaje y la comunicación no se dirigen ya contra Weber, sino contra Habermas, que, por su parte, redefine el concepto weberiano de «sentido subjetivo de la acción» en los términos de su teoría del lenguaje. Conviene, por tanto, que hagamos aquí

---

28 N. Luhmann, «Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse», p. 12.

29 En términos muy generales, podemos definir el «giro lingüístico» como la tesis de que nuestra *experiencia* del mundo está enteramente mediada por el lenguaje. Esta es una afirmación epistemológica. Y si se admite que la *constitución* del mundo depende de las operaciones de alguna instancia trascendental, entonces el giro lingüístico se amplía hasta convertirse en una tesis ontológica: también dicha constitución depende del lenguaje. Al menos por lo que respecta al *mundo social,* no es difícil admitir esta extensión ontológica del giro lingüístico.

30 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* p. 219. Sobre esto, cf. también S. Krämer, *Sprache, Sprechakt, Kommunikation,* Fráncfort, Suhrkamp, 2001, pp. 154 y ss.

alguna referencia al concepto de sentido de Habermas. Al igual que Weber, Habermas distingue los *comportamientos* de las *acciones* por el carácter significativo de estas últimas. Pero a diferencia de Weber y, más en general, de cuantas teorías identifican el sentido con las vivencias o estados psíquicos de los sujetos (por ejemplo, y paradigmáticamente, las teorías de la comprensión de Simmel o Dilthey),[31] o con las intenciones de los hablantes (como hace la teoría del significado de Grice),[32] Habermas subraya el carácter *proposicional* del sentido.[33] Que la acción humana sea significativa, a diferencia de los comportamientos animales, implica que está basada en creencias e intenciones del agente que *siempre* deben poder expresarse en proposiciones. Habermas hace suyo de este modo el «principio de expresabilidad» de la teoría del lenguaje de J. Searle: «Doy por supuesto que un sentido expresado extraverbalmente puede reproducirse en principio y aproximativamente con palabras: *whatever can be meant can be said*».[34] Empleando la conocida ontología de los «tres mundos» de Popper, podríamos exponer la concepción del sentido de Habermas afirmando que el sentido de una acción pertenece al «mundo 3», y no al «mundo 2»; es decir, pertenece al ámbito de las proposiciones, y no al de las vivencias o estados psíquicos. Esta concepción es válida para todos los objetos significativos o dotados de sentido: acciones, instituciones, formaciones simbólicas, obras de arte, etc.

Naturalmente, la concepción proposicional del sentido tiene importantes implicaciones para la teoría de la comprensión; es decir, para explicar qué significa comprender una manifestación simbólica. Frente a teorías (como la de Simmel o Dilthey) que conciben la comprensión como un acto de «empatía» o de «recreación» de las vivencias de un sujeto, Haber-

---

31 Cf. sobre esto K.-O. Apel, *Die Erklären:Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht,* Fráncfort, Suhrkamp, 1979; Th. Bodammer, *Philosophie der Geisteswissenschaften,* Friburgo, Alber, 1987.

32 Cf. J. Habermas, «Intentionalistische Semantik», en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns,* Fráncfort, Suhrkamp, 1984, pp. 332 y ss.

33 Cf. sobre esto las importantes lecciones que Habermas impartió en la Universidad de Princeton en 1970-1971, «Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie», en J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns,* pp. 11 y ss. Cf. también J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 1, pp. 160 y ss.

34 Cf. J. Habermas, «Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung», p. 12.

mas sostiene que la comprensión consiste en primer término en la *reconstrucción del contenido proposicional* implícito en las acciones o manifestaciones de un sujeto.[35] Habermas ilustra esta concepción comparando dos ejemplos: la *observación* del comportamiento de una mosca que intenta salir de una habitación chocando una y otra vez contra el cristal de una ventana; y la *comprensión* de la acción de un individuo que vuelve a su casa después del trabajo.[36] La comparación de estos dos ejemplos es interesante porque muestra que para diferenciar los comportamientos de las acciones no basta con suponer *intenciones* en los agentes, sino que es necesario atribuirles también una competencia lingüística. En algún sentido difícil de precisar para nosotros, puesto que debe pensarse con independencia del lenguaje, la mosca también tiene «intenciones», concretamente la intención de escapar de la habitación. Pero solo podemos hablar propiamente de acciones allí donde «los acontecimientos y rasgos comportamentales observados» se interpreten por referencia a un contexto compuesto de *creencias* y *normas* como las que regulan, en el ejemplo escogido por Habermas, «la jornada laboral o las relaciones profesionales».[37] Interpretamos como la acción de «volver a casa después del trabajo» los movimientos corporales del agente porque reconstruimos el contenido *proposicional* de esas normas sociales y de muchas otras creencias que suponemos en el agente (por ejemplo, la creencia de que se encuentra efectivamente ante la puerta de su

---

35 Esta posición conecta a Habermas con la hermenéutica de Gadamer. No obstante, existen entre ambos autores diferencias importantísimas. Gadamer también sostiene que la comprensión es esencialmente comprensión lingüística (y no recreación de vivencias), pero su concepción del lenguaje cancela de antemano la posibilidad de un distanciamiento crítico del intérprete respecto de lo comprendido. La teoría de la comprensión de Habermas (y Apel) sostiene, en cambio, que la comprensión de una proposición es *indisociable de su enjuiciamiento a la luz de las pretensiones de validez* que la proposición entabla. Solo comprendemos realmente una proposición si conocemos las razones que la hacen aceptable. Mencionamos de pasada esta importante diferencia entre Habermas y Gadamer porque no es especialmente relevante en el contexto de la discusión con Luhmann que ahora nos ocupa. Cf. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1, pp. 188-196; también, J. Habermas, «Zur Kritik der Bedutungstheorie», en *Nachmetaphysisches Denken,* Fráncfort, Suhrkamp, 1988 pp. 105 y ss. Sobre la teoría de la comprensión de Habermas, cf. A. Wellmer, «Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie?», en A. Honneth *et al.* (eds.), *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung,* Fráncfort, Suhrkamp, 1989; o también C. Lafont, *La razón como lenguaje,* Madrid, Visor, 1993.

36 J. Habermas, «Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung», p. 15.

37 Ib.

casa, en la ciudad en la que vive y no en algún otro lugar, etc.). Toda acción presupone, pues, un horizonte de certezas de fondo que Habermas, siguiendo la terminología de Husserl, denomina «mundo de la vida».[38] Como se ve, este concepto de *mundo de la vida* desempeña en la teoría de Habermas exactamente la misma función que el concepto de *mundo* en la de Luhmann. La diferencia estriba en que Habermas da a este concepto una interpretación lingüística. El mundo de la vida es el horizonte de creencias y normas que no se tematizan en el curso de la acción, pero que siempre pueden explicitarse y cuestionarse en la forma de *proposiciones,* lo cual sucede paradigmáticamente cuando aparecen perturbaciones en la acción (en el ejemplo de Habermas que hemos citado, esto sucedería si la puerta de la casa no se abre, o si inesperadamente se abre al vacío, en lugar de dar al recibidor).

Pues bien, la naturaleza lingüística o sistémica del concepto de *sentido* establece la primera gran diferencia entre Habermas y Luhmann. Para Luhmann el sentido no es un rendimiento de las conciencias (como para Weber), ni tampoco una categoría lingüística (como para Habermas), sino ante todo una categoría *sistémica*. Por difícil o incluso por increíble que parezca, la concepción sistémica del sentido que hemos esbozado más arriba, como elaboración de la complejidad del entorno mediante la actualización de ciertas posibilidades en detrimento de otras, no ha de tomarse como una metáfora, sino como una caracterización del sentido en su forma primaria. Y en consecuencia, el sentido lingüístico (como también el sujeto, que, recordémoslo, Luhmann redefine como un «sistema que emplea sentido») debe reinterpretarse como una mera especificación de esta categoría más general. Ahora bien, desde el punto de vista de la teoría de la sociedad, esta subordinación del sentido lingüístico al marco conceptual de la teoría de sistemas es importante, porque permitirá a Luhmann argumentar que los sistemas sociales «elaboran sentido» de un modo independiente del lenguaje, y sobre todo independiente de los *procesos de entendimiento* lingüístico. Así como el sujeto es un sistema que «emplea sentido» sin constituirlo él mismo, así también la acción social debe pensarse como inscrita en cauces de sentido sobre los que no tienen ninguna influencia los

38 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 1, p. 107.

participantes en la interacción. La comunicación queda, así, reducida a una actualización del sentido socialmente prefijado; queda reducida a un proceso de *transmisión de información* cuya finalidad es el mantenimiento y la reproducción de los sistemas sociales. De este modo, la subjetividad y la comunicación quedan cosificadas ya en el nivel de los conceptos fundamentales de la teoría sociológica de sistemas.

Veamos con algún detalle los argumentos de ambos autores en este punto. Debemos advertir que esta discusión es bastante abstrusa, entre otras cosas porque hay una ambigüedad constante en las posiciones tanto de Luhmann como de Habermas. En principio, Luhmann parece defender que es posible definir la categoría de sentido desde la teoría de sistemas, y con independencia del *lenguaje*. Pero, por otro lado, Luhmann admite que la operación específica de los sistemas sociales (frente a los sistemas psíquicos) es precisamente la *comunicación*, y, por tanto, no cabe pensar en sistemas sociales que no recurran al lenguaje. Esta aparente contradicción se aclara, en nuestra opinión, si tenemos en cuenta que lo que interesa a Luhmann no es eliminar el lenguaje de la comunicación social, sino sobre todo eliminar los *procesos de entendimiento* lingüístico, en los que los participantes intercambian *razones* y alcanzan acuerdos que sirven de base a las comunicaciones e interacciones posteriores. La sociedad ha de poder pensarse como un entramado de comunicaciones que no necesitan, para perpetuarse, de ningún acuerdo entre los actores sociales. Este es el verdadero objetivo que persigue Luhmann al subsumir el lenguaje bajo la teoría de sistemas. Y a la inversa, la posición de Habermas apunta a mostrar no solo que el «sentido» es un concepto lingüístico, sino que la acción social es impensable sin hacer referencia a procesos de entendimiento. Así, lo verdaderamente importante en la discusión entre Luhmann y Habermas no es la alternativa entre el sentido «sistémico» y el sentido «lingüístico» como conceptos sociológicos fundamentales, sino la alternativa entre una comunicación social que no necesita recurrir al entendimiento intersubjetivo y una concepción de la comunicación basada en el entendimiento.

Luhmann desarrolla ambas tesis —el carácter no lingüístico o prelingüístico del «sentido» y la crítica de la concepción de la acción social como primariamente mediada por procesos de entendimiento lingüístico— en el marco de su discusión con Habermas y directamente en contra de las tesis

de este último.[39] Por lo que respecta a la posibilidad de concebir el sentido con independencia del lenguaje, Luhmann no duda en admitir operaciones subjetivas *prelingüísticas* que hacen posible el lenguaje y que ya constituyen sentido: «la vivencia y la acción con sentido se basan en capacidades de negar y virtualizar que tienen raíces prelingüísticas y que ya están presupuestas en toda formación de signos».[40] La percepción y ciertas formas de conocimiento que presuponen ya la constitución de sentido (por ejemplo, el conocimiento de la distinción misma entre lenguaje y realidad) no pueden reducirse a operaciones lingüísticas: «el empleo de la palabra *pan* presupone, desde luego, que se la pueda diferenciar suficientemente del pan mismo. Sin saber que la palabra *pan* no [...] se puede comer, que a la palabra *árbol* no [...] se puede [...] trepar, la capacidad de disponer del lenguaje estaría lastrada con errores mortales».[41] Hay conciencia y conocimiento *anteriores* al lenguaje; hay, por tanto, formaciones de sentido que *no* son lingüísticas. Pues bien, quizás Luhmann tiene razón al afirmar que las competencias lingüísticas solo se adquieren sobre la base de otras competencias cognitivas previas al lenguaje, como las que investiga, por ejemplo, la psicología genética de Piaget. Quizás un concepto no lingüístico de sentido sea aceptable para describir las operaciones prelingüísticas de los sistemas psíquicos (por ejemplo, la fijación de la atención sobre un objeto, que el sujeto recorta sobre un trasfondo de otros objetos posibles, pero no tematizados).[42] Pero esta tesis, que es aceptable en el terreno de la psicología, no basta para probar la prioridad del sentido prelingüístico frente al lenguaje también por lo que respecta a los sistemas *sociales*. En la medida en que el propio Luhmann sostiene que estos sistemas se reproducen a través de la *comunicación,* ya implícitamente se compromete con un concepto de sentido *lingüístico*.

---

39 Cf. N. Luhmann, «Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas», en J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Para lo que sigue, cf. especialmente los capítulos I-III de la respuesta de Luhmann a Habermas.

40 Ib., p. 303.

41 Ib., pp. 303-304.

42 En realidad, Habermas opina que también las operaciones de dar sentido que llevan a cabo los «sistemas psíquicos», es decir, las conciencias, deben explicarse recurriendo a los conceptos de intersubjetividad, reglas y lenguaje, puesto que todas esas operaciones (y, paradigmáticamente, la percepción) están ya mediadas por el lenguaje, y, por tanto, se basan en reglas intersubjetivamente compartidas. Sobre esta cuestión, que no necesitamos examinar aquí, cf. el capítulo III de «Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?».

Pero podemos dejar de lado esta cuestión, pues es más interesante para nuestros propósitos la segunda de las tesis que Luhmann sostiene contra Habermas. Tras llevar a cabo la redefinición sistémica del concepto de sentido y la subordinación del sentido lingüístico al sentido definido desde la teoría de sistemas, Luhmann cree igualmente posible redefinir desde la teoría de sistemas la intersubjetividad y la comunicación.

1.5. La redefinición funcionalista de la intersubjetividad y la comunicación

Sobre la base de su concepción sistémica del sentido, Luhmann piensa que es posible disociar el concepto de intersubjetividad *también* de la teoría del lenguaje y redefinirla con los conceptos de la teoría de sistemas. Así como existen operaciones subjetivas prelingüísticas, así también la intersubjetividad tiene raíces distintas del lenguaje. Luhmann se apoya en la fenomenología trascendental de Husserl y en la sociología comprensiva de Alfred Schütz para argumentar que la intersubjetividad lingüística es *secundaria* respecto de una intersubjetividad trascendental que constituye por igual los objetos y el mundo social. El lenguaje y la comunicación solo son comprensibles si se admite esa intersubjetividad prelingüística y precomunicativa: «la constitución significativa del mundo en el convivir humano no depende de la fundamentación de pretensiones de validez de la acción; más bien al contrario, la fundamentabilidad, incluso la cuestión de y el interés por las fundamentaciones, depende de la constitución intersubjetiva del mundo».[43] Luhmann sostiene que hay muchas formas de interacción que *no* son lingüísticas: «la imputación, la reclamación y la crítica de fundamentaciones [...] cubren sin duda solo un ámbito parcial de la vivencia y la acción comunes: no cubren el caso del amor ni el del conflicto, ni el de la mera percepción del otro, el esquivarle, la imitación práctica, la socialización primaria, etc.».[44] En otro pasaje, Luhmann menciona este ejemplo, por cierto bastante machista: «uno retira al borde del plato las patatas me-

---

43 N. Luhmann, «Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas», p. 321.

44 Ib., p. 320.

dio cocidas, ¡y el ama de casa comprende!».[45] Bromas aparte, es más que dudoso que a partir de estos ejemplos pueda concluirse la independencia de la intersubjetividad respecto del lenguaje, puesto que al menos el caso del «amor» y el «conflicto», por no hablar del gesto de apartar las patatas del plato, son formas de comunicación no lingüística que, desde luego, presuponen un lenguaje compartido. Recordemos aquí una vez más el «principio de expresabilidad» de Searle, que también Habermas hace suyo: el carácter significativo de un gesto grosero u hostil, de una insinuación amorosa y de cualquier forma de comunicación no verbal se fundan en la posibilidad de *explicitar proposicionalmente,* siquiera de forma aproximada, su contenido significativo.

Sin embargo, estas citas muestran una vez más que lo que de verdad interesa a Luhmann no es suprimir el lenguaje del ámbito de los conceptos sociológicos fundamentales, sino, más bien, suprimir los procesos de entendimiento en torno a pretensiones de validez (eso que Luhmann llama la «fundamentabilidad»). Así, Luhmann concluye a partir de estos ejemplos y otros parecidos que «la intersubjetividad debe ser concebida más abstractamente; hay que concebirla *libre de fundamentaciones [begründugsfrei],* por decirlo así».[46] Y, naturalmente, el marco conceptual apto para concebir la intersubjetividad, una vez que se rechaza la teoría del lenguaje, no es otro que la teoría de sistemas.

A este respecto, es especialmente interesante el modo en que Luhmann reinterpreta desde la teoría de sistemas esa forma específica de acción social que es el intercambio de argumentos o, en el lenguaje de Habermas, el *discurso argumentativo*. Por decirlo en los propios términos de Luhmann, es posible concebir «la discusión como sistema».[47] El intercambio de argumentos debe concebirse «como un sistema social especial "discusión", que sirve a la aclaración de sentido, entre otras cosas del sentido de las pretensiones de validez prácticas».[48] Así, las reglas y operaciones implicadas en un discurso argumentativo pueden reformularse también en términos sistémicos. Las características de los discursos que Habermas interpreta como

45 N. Luhmann, «Sinn als Grundbegriff der Soziologie», p. 43.
46 N. Luhmann, «Systemtheoretische Argumentationen», p. 321 (cursiva mía).
47 Ib., p. 316.
48 Ib., p. 322.

condiciones de la *aceptabilidad racional* de los resultados aparecen en la perspectiva de Luhmann como condiciones de la forma específica de «reducción de complejidad» que realiza el sistema «discusión»: la aclaración y fijación del sentido, que a su vez posibilita la coordinación de la acción social. Entre estas características, Luhmann cita la capacidad de las partes para influirse mutuamente; la discontinuidad lógica (o el hecho de que existen dos series enfrentadas de argumentos); el supuesto de que los participantes en la discusión aparezcan recíprocamente como sujetos, la separación de temas y contribuciones, la neutralización de las biografías particulares de los participantes, las limitaciones temáticas o temporales, etc.[49] De este modo, dicho sea de paso, Luhmann introduce consecuentemente su propia actividad como teórico dentro del marco general de la teoría de sistemas.[50]

Para nuestros propósitos, no necesitamos examinar más en detalle esta reducción «sistémica» de la comunicación lingüística. Entendemos que, tal como Luhmann la realiza, es difícil enjuiciar su verosimilitud. Esta reconstrucción de la comunicación como «sistema» no parece ser otra cosa que una aplicación completamente indiferenciada de un marco teórico muy general y prefijado de antemano. Con igual derecho parecen poder describirse «sistémicamente» las operaciones de una máquina, de un organismo vivo, de un sujeto que clava un clavo en una pared, de los participantes en un diálogo, de un cantante sobre un escenario, de quienes intervienen en un acto institucional, etc. En todos estos casos cabría hablar de procesos de «reducción de complejidad» que permiten al sistema mantener sus límites frente al entorno, sin que medie ninguna determinación de las diferencias entre procesos y acciones tan heterogéneos. Prácticamente cualquier fenómeno empírico confirma la aplicabilidad de las categorías sistémicas, pero muy probablemente esta misma generalidad sea la mejor prueba de su vacuidad y de que su capacidad explicativa es solo aparente. Por lo demás, la acusación de arbitrariedad en la aplica-

49 Ib., pp. 316 y ss.; 328 y ss.

50 Esto es característico de una teoría cuyo grado de universalidad la convierte en autorreferencial. Cf. Th. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas,* Madrid, Tecnos, 1998, pp. 261 y ss.

ción de los conceptos sistémicos es un reproche a que ha tenido que enfrentarse Luhmann en muchas ocasiones.[51]

Probablemente es inútil discutir en el terreno de los conceptos fundamentales una teoría tan general como es la teoría de sistemas de Luhmann. Los logros y las debilidades de esta teoría se revelarán mejor en un terreno más concreto, más apegado a fenómenos empíricos determinados. Por eso, en las páginas que siguen intentaré mostrar de forma indirecta la insuficiencia de la teoría del lenguaje y la comunicación de Luhmann, a través del análisis de su teoría de la integración social y de los medios de comunicación o regulación. La redefinición sistémica de los conceptos de *sentido, intersubjetividad* y *comunicación lingüística* que hemos examinado en las páginas anteriores es una pieza clave de la teoría sociológica de Luhmann, pues sobre este marco de conceptos sociológicos fundamentales se sustenta su concepción de la integración social y los medios de regulación. Pues bien, en los próximos capítulos intentaré mostrar que, incluso si se acepta el concepto sistémico de sentido y las consiguientes redefiniciones sistémicas del lenguaje, la intersubjetividad y la comunicación, e incluso si se toma en serio la teoría de los medios de regulación que se funda sobre estos conceptos, la concepción de la sociedad totalmente integrada por medios sistémicos sigue sin resultar convincente. El entendimiento lingüístico como mecanismo de integración social específicamente distinto de los medios reaparece, de forma inevitable, en el interior de la teoría de Luhmann. Y, de este modo, la propia teoría de sistemas refuerza indirectamente la distinción entre integración social e integración sistémica propuesta por Habermas.

---

51 Cf., por ejemplo, J. Habermas, «Zum Theorienvergleich in der Soziologie: am Beispiel der Theorie der sozialen Evolution», en J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus,* Fráncfort, Suhrkamp, 1976, pp. 141-142. Habermas también critica la imprecisión y vaguedad de los conceptos cibernéticos, cuando se aplican a los sistemas sociales, en «Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie», pp. 159 y ss.

Capítulo 2
INTEGRACIÓN SOCIAL E INTEGRACIÓN SISTÉMICA

No deja de ser sorprendente el hecho de que el creador de la primera teoría sociológica de sistemas, el norteamericano Talcott Parsons, dedicase su primera obra, *La estructura de la acción social* (1937), a elaborar una teoría de la *acción,* y, más en concreto, a mostrar la necesidad de admitir un tipo de acción orientada por valores y normas como concepto fundamental de la teoría sociológica; y como un concepto, además, imprescindible para explicar el fenómeno primario de toda teoría de la sociedad, esto es: la estabilidad del orden social. Este hecho es paradójico, porque en su primera obra Parsons defiende contra las concepciones utilitaristas de la acción y de la integración social, y con muy buenos argumentos, precisamente el tipo de integración social *normativa* que más tarde liquidará la obra de su discípulo alemán, Niklas Luhmann. Pero esta evolución teórica deja de resultar sorprendente si se tiene en cuenta que una de las contribuciones más originales del paradigma sistémico en teoría de la sociedad consiste en mostrar que la alternativa entre lo que, empleando la terminología de Max Weber, llamaríamos *ideas* e *intereses* (o entre las formas de acción social integradas por intereses y las que están integradas por valores) no es una alternativa exhaustiva. Más allá de la interacción estratégica, en la que los agentes coordinan sus acciones persiguiendo únicamente sus propios intereses no compartidos, y más allá también de la integración normativa basada en la aceptación de valores y normas compartidos, la teoría de siste-

mas distingue un nuevo tipo de integración, que además es el más importante en las complejas sociedades contemporáneas. Conforme a este nuevo tipo, los agentes coordinan sus acciones a través de *medios de regulación* o de *comunicación.*[1]

Estos «medios» tienen propiedades muy peculiares. No requieren un trasfondo normativo compartido, sino que más bien lo destruyen o lo suplantan. Sin embargo, tampoco puede afirmarse que la acción social coordinada a través de medios se reduzca a interacción estratégica, puesto que los medios codifican y encauzan la interacción de un modo que no está a disposición de los actores sociales. En este sentido, los medios comparten un rasgo de las formas de integración social normativa: la indisponibilidad de los códigos que regulan la interacción. Así, la integración a través de medios reúne elementos de los otros tipos de coordinación de la acción y constituye el mecanismo de integración específico de las sociedades modernas, funcionalmente diferenciadas. La relación entre *interacción estratégica, integración social normativa* e *integración sistémica* puede verse como una conexión escalonada: si el concepto de integración social normativa resuelve las insuficiencias de las teorías de la sociedad basadas en una concepción puramente estratégica de la acción social, así también la integración sistémica viene a suplir las carencias explicativas del concepto de integración social normativa.

En lo que sigue intentaré mostrar cómo suple la teoría de sistemas las insuficiencias del concepto de integración normativa para explicar la integración de las sociedades contemporáneas (2.1). A continuación examinaremos las críticas de Habermas a la generalización que Parsons lleva a cabo de su concepción de la integración sistémica (2.2). Esta crítica de Habermas a la obra de Parsons nos servirá para localizar mejor las dificultades a las que se enfrenta Luhmann al desarrollar su teoría de los medios, a la que dedicaremos nuestra atención en el capítulo 4.

---

1 Sobre esta terminología, cf. nota 7 de la introducción.

2.1. Integración social e integración sistémica: Parsons, Weber, Durkheim

La primera obra de Parsons, *La estructura de la acción social,* pretende poner de manifiesto la insuficiencia del modelo utilitarista de la acción (o modelo «positivista», en la terminología del propio Parsons) para dar cuenta de la acción específicamente *social.* Este modelo utilitarista o positivista era predominante en el contexto filosófico y sociológico anglosajón de la época en la que Parsons escribe su libro. La tesis central de Parsons podría resumirse de este modo: el utilitarismo no es capaz de dar cuenta de los rasgos (o la «estructura») de la acción social.

Al igual que Max Weber, Parsons parte de una caracterización general de la acción. A diferencia de los *comportamientos* (y, por supuesto, también de los meros *sucesos* naturales), la acción puede describirse como un proceso en el que un *agente* (consciente) se propone realizar un *fin* en una *situación* dada. La situación consta de *condiciones* no controlables por el agente y de *medios* controlables, que el agente emplea deliberadamente para la consecución de sus fines. Hasta aquí, esta caracterización de la acción es trivial. Pero Parsons introduce un elemento más, decisivo para su argumentación: todo actor requiere también una «orientación normativa» que permita al agente seleccionar los medios para la consecución de sus fines.[2]

Este concepto de orientación normativa es importante porque a partir de él se bifurcan las diferentes concepciones de la acción. La concepción utilitarista que Parsons critica se caracteriza por admitir como *única* «orientación normativa» la «norma de eficiencia», es decir, la disposición de los medios del modo más adecuado para lograr con el mínimo esfuerzo la consecución del fin propuesto. El agente se considera *racional* en la medida en que se muestra capaz de disponer los medios de un modo eficaz para el logro de sus fines. Y, dado que la relación entre medios y fines es una relación de *causalidad,* susceptible de contrastación empírica, esta concepción reduce la racionalidad a sus aspectos cognitivos: el agente racional es sim-

---

2 T. Parsons, *The Structure of Social Action,* Nueva York, Free Press, 1968, vol. 1, pp. 43 y ss.

plemente un sujeto dotado de capacidades *cognoscitivas*. Como ya Kant supone en su concepto de razón empírico-práctica, esta concepción interpreta la racionalidad de la acción únicamente como una aplicación de la razón teórica y, más en concreto, como la aplicación del conocimiento de los nexos causales descubiertos por esta en la forma de una *previsión* de resultados deseables. Parsons subraya esta asimilación de la racionalidad práctica a la razón teórica al relacionar la implantación histórica del modelo utilitarista de la acción con la aparición de las ciencias modernas. El agente racional utilitarista es, en realidad, esencialmente idéntico al sujeto de la ciencia moderna de la naturaleza:

> La acción es racional en la medida en que persigue fines posibles dentro de las condiciones de la situación, y por los medios que, entre los disponibles para el actor, son intrínsecamente los mejor adaptados al fin, por razones comprensibles y verificables por la ciencia empírica positiva.[3]

A pesar de su éxito histórico, para Parsons esta concepción de la acción se enfrenta a dos dificultades importantes. La primera dificultad, que Parsons llama el «dilema utilitarista», está relacionada con la naturaleza de los *fines* de la acción y con el mecanismo por el que el agente los elige. En efecto, el utilitarismo no aclara cómo el agente elige los fines. La racionalidad es, sin excepciones, una propiedad de la elección de los *medios,* pero es imposible explicar cómo sucede la elección de los fines mismos, que queda, por tanto, relegada al terreno de lo irracional. Esta posición viene avalada por la tradición filosófica. Ya Aristóteles expone claramente esta limitación de la racionalidad a la elección de los medios en un pasaje muy conocido de la *Ética a Nicómaco* (libro iii, 1112b 12-15):

> No deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. Pues ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre el fin, sino que, puesto el fin, consideran cómo y por qué medios pueden alcanzarlo.[4]

Pues bien, de acuerdo con Parsons, esta indeterminación de los procedimientos que conducen a la elección de los fines conduce necesariamente

---

3 Ib., p. 58.

4 Sobre este pasaje, cf. N. Rescher, *La racionalidad,* Madrid, Tecnos, 1993, pp. 110 y ss.

a una concepción *determinista* de la acción, y, por tanto, conduce en el fondo al abandono del concepto mismo de acción, que queda asimilado a los sucesos naturales o, a lo sumo, a las conductas animales. Si la elección de los fines no ha de concebirse como enteramente indeterminada, como surgida de ninguna parte (lo cual introduciría una discontinuidad en el orden causal del mundo, y, por tanto, resulta inadmisible desde un punto de vista científico), entonces debe explicarse mediante algún proceso causal interno al agente, o bien derivarse deductivamente de la situación en la que se inscribe la acción. Ahora bien, en ambos casos la acción como tal desaparece, reducida a una «mera función de sus condiciones»,[5] a un efecto causal, bien de las *condiciones objetivas* de la acción, bien de la *constitución subjetiva* del agente. Dicho de otro modo: la acción queda reducida a un efecto causal de la *herencia* o del *medio*.

Ya solo esta deriva determinista obligaría a revisar la concepción utilitarista de la acción. Pero más importante para nuestra argumentación es la segunda dificultad de esta concepción, que Parsons denomina el «problema de Hobbes», y que nos sitúa ya enteramente en el terreno de la teoría sociológica. Parsons sostiene que la concepción utilitarista de la acción es incompatible con el fenómeno *empírico* de la estabilidad de los órdenes sociales. Parsons ilustra este problema interpretando en términos sociológicos la filosofía política de Hobbes. El *Leviatán* de Hobbes representa «casi un tipo puro de utilitarismo», en el que la racionalidad queda definida como la «facultad de idear modos y medios para asegurarse lo que uno desea».[6] Desde un punto de vista sociológico, el *Leviatán* podría leerse como una teoría de la constitución del orden social desde premisas estrictamente utilitaristas. Ahora bien, Parsons sostiene que tales premisas son insuficientes para dar cuenta del fenómeno necesitado de explicación. El orden social hobbesiano surge, como es sabido, de un contrato entre los individuos por el cual cada uno de ellos cede a un soberano su derecho a recurrir a la violencia («la fuerza y el fraude»)[7] en la persecución de sus objetivos, a fin de que el soberano garantice su seguridad frente a los otros

---

5 T. Parsons, *The Structure of Social Action,* p. 65.

6 Ib., p. 90.

7 Th. Hobbes, *Leviatán,* México, FCE, 1994, cap. 13, p. 104: «En esta guerra de todos contra todos se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. […] En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales».

individuos. Ahora bien, estos actores que por principio actúan estratégicamente solo mantendrán su compromiso de no agredirse mutuamente mientras carezcan del poder suficiente para recurrir nuevamente a la violencia sin temor a las represalias de los otros. Tan pronto como alguno de los súbditos del Leviatán disponga de un poder suficiente, recurrirá de nuevo a la violencia, puesto que desde el punto de vista utilitarista esta sería, de hecho, *la opción más racional*.

Esta es una dificultad que, en el ámbito de la filosofía moral, se ha hecho valer muchas veces contra Hobbes y el utilitarismo. Si se dispone únicamente de un concepto de racionalidad instrumental o estratégica, es imposible fundamentar la *obligación moral,* el deber de cumplir las normas morales (por ejemplo, la prohibición de recurrir a la «fuerza y el fraude» para lograr los objetivos propios) cuando su incumplimiento no acarrea ninguna sanción.[8] Parsons, por su parte, aplica este mismo razonamiento al terreno de la teoría sociológica y sostiene que un orden social fundado en las premisas de Hobbes desembocaría pronto, e inevitablemente, en una nueva lucha despiadada: «Una sociedad puramente utilitaria es caótica e inestable porque en ausencia de limitaciones en el uso de medios, particularmente la fuerza y el fraude, debe conducir por su propia naturaleza a una lucha ilimitada por el poder».[9] Ahora bien, esta consecuencia es incompatible con el fenómeno *empírico* de la estabilidad de los órdenes sociales. Algo falla, pues, en la concepción utilitarista de la acción cuando se la emplea en la teoría sociológica.

De acuerdo con la interpretación de Parsons, los utilitaristas posteriores a Hobbes creyeron resolver este problema presuponiendo una *armonía de intereses* entre los sujetos que pactan la constitución de la sociedad política. La salida del estado de naturaleza no solo se justificaría por la necesidad de eliminar el temor y la inseguridad que se inspiran mutuamente sus habitantes, sino también porque la existencia de la sociedad contribuiría a la realización de los fines privados de cada uno de sus miembros. Desde la

---

8 Cf., por ejemplo, E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik,* Fráncfort, Suhrkamp, 1993, pp. 72 y ss.; J. Rawls, *Teoría de la justicia,* México, FCE, 1995, § 5, pp. 37-38. Hobbes ya se hizo cargo de este problema en *Leviatán,* cap. xv. Pero su respuesta no rebasa el marco de la racionalidad estratégica: Hobbes pretende fundamentar con razones *prudenciales* la obligación de atenerse a las normas *morales*.

9 T. Parsons, *The Structure of Social Action,* p. 94.

perspectiva de cada sujeto racional en sentido utilitarista, el intercambio de servicios y bienes resulta más beneficioso que la guerra de todos contra todos. Esta tesis, que en Locke encuentra una formulación filosófica, está supuesta también en la teoría económica clásica de A. Smith o D. Ricardo. Sin embargo, Parsons considera un «postulado metafísico»[10] el supuesto de que el intercambio de bienes y servicios (es decir, las relaciones de mercado) es preferible al recurso a la violencia desde el punto de vista de la racionalidad utilitarista. Este supuesto solo es admisible si se pasa por alto el problema económico de la *escasez de recursos,* que echa por tierra la armonía de intereses entre agentes económicos y la sustituye por una lucha a vida o muerte.[11] No en vano las teorías de Malthus, Marx y el darwinismo social reintroducirán nuevamente la perspectiva hobbesiana de la guerra de todos contra todos en condiciones de escasez, frente a la ilusoria armonía natural del liberalismo económico clásico. Pero esta reintroducción del conflicto no resuelve el problema de Parsons: el fenómeno de la estabilidad del orden social sigue necesitado de una explicación adecuada.

Parsons intenta resolver el problema sin recurrir a la doctrina de la armonía natural de los intereses, es decir, a ese supuesto «metafísico» de que la cooperación es preferible (desde criterios estrictamente utilitaristas de racionalidad) a la guerra de todos contra todos. Su propuesta consiste en una ampliación del marco conceptual utilitarista mediante una teoría de la acción que admita otras orientaciones normativas distintas del criterio de eficacia. Parsons llama teoría «voluntarista» de la acción a esta nueva concepción, alternativa al utilitarismo. El orden social debe concebirse como «un sistema dado de normas o elementos normativos»,[12] y su estabilidad solo puede explicarse si se admite que los actores son capaces de ajustar sus acciones a *normas* compartidas, y no simplemente a criterios de eficacia para la consecución de sus fines particulares. El problema empírico del orden social exige, pues, admitir una teoría de la acción que introduzca orientaciones normativas diferentes de los criterios de eficacia o de maximización del interés particular.

---

10 Ib., p. 102.

11 Sobre este problema, cf. también C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo,* Madrid, Trotta, 2005.

12 T. Parsons, *The Structure of Social Action,* p. 138.

La crítica de Parsons al utilitarismo no es enteramente original. Weber y Durkheim son dos importantes precursores del nuevo concepto de acción social, más amplio que el utilitarista. Es ya clásica la tipología de la acción que propone Max Weber, y que distingue la *acción afectiva,* la *acción tradicional,* la *acción racional con arreglo a valores* y la *acción racional con arreglo a fines* (cuyos rasgos coinciden aproximadamente con el modelo utilitarista descrito por Parsons).[13] Esta clasificación establece también una gradación: Weber consideraba la acción racional con arreglo a fines como el paradigma de la acción racional, pues el sujeto que actúa racionalmente en este sentido delibera teniendo en cuenta el mayor número de aspectos desde los que puede enjuiciarse la acción: «Actúa racionalmente con arreglo a fines —escribe Weber— quien orienta su acción por el fin, medios y consecuencias implicados en ella, y para lo cual *sopesa* racionalmente los medios con los fines, los fines con las consecuencias implicadas y los diferentes fines posibles entre sí».[14] Esta pluralidad de aspectos analíticos es, para Weber, la clave de la superioridad *racional* de la acción con arreglo a fines. Todos los restantes tipos de acción se caracterizan por descuidar algunos de los aspectos que contempla, en su deliberación, el sujeto plenamente racional. El sujeto que actúa afectivamente, determinado «por afectos y estados sentimentales actuales»,[15] ni siquiera delibera acerca del fin que se propone. Su acción está muy cerca del simple *comportamiento* inmotivado. En cambio, el sujeto que actúa plegándose a una tradición tendrá en cuenta el fin que se propone realizar, pero no las consecuencias de su acción, ni tampoco la conveniencia de los medios, pues emplea simplemente los que la tradición prescribe con independencia de su eficacia objetiva. Y, por último, el sujeto que actúa racionalmente con arreglo a valores desatiende las consecuencias de su acción, «porque la reflexión sobre las consecuencias de la acción es tanto menor cuanto mayor sea la atención concedida al *valor propio* del acto en su carácter absoluto».[16]

Así pues, la superioridad de la acción racional con arreglo a fines parece depender del mayor número de aspectos que el sujeto tiene en cuenta en su deliberación. Por esta razón, Weber considera que desde la perspec-

---

13 M. Weber, *Economía y sociedad*, § 2.4, p. 21.
14 Ib.
15 Ib., p. 20.
16 Ib., p. 21.

tiva de la racionalidad con arreglo a fines, la racionalidad con arreglo a valores «es siempre *irracional*».[17] Pero, a pesar de su superioridad, también Weber, como más tarde Parsons, reconoce que la acción racional con arreglo a fines es el tipo de acción sobre el que se fundan los órdenes sociales menos estables. La capacidad de este tipo de acción para formar órdenes sociales cohesionados queda por detrás de la acción tradicional y, sobre todo, de la acción racional con arreglo a valores. Esta última es, para Weber, el verdadero fundamento de la cohesión social. La *creencia en la legitimidad* de un orden social es la causa principal de su estabilidad:

> Un orden sostenido *solo* por motivos racionales con arreglo a fines es, en general, mucho más frágil que otro que provenga de una orientación hacia él mantenida únicamente por la fuerza de la costumbre, por el arraigo de una conducta [...]. Pero todavía es mucho más frágil comparado con aquel orden que aparezca con el prestigio de ser obligatorio y modélico, es decir, con el prestigio de la *legitimidad*.[18]

Al igual que Weber, también Durkheim es un precursor de las tesis de Parsons. En su primera gran obra, *La división del trabajo social,* Durkheim subraya la inestabilidad de los órdenes sociales integrados únicamente por intereses estratégicos, y sostiene que la verdadera raíz de la integración debe buscarse en otra forma de «solidaridad». Para Durkheim, el modelo de los órdenes sociales débilmente integrados por la confluencia de intereses particulares es el que regula el *derecho de propiedad*. Este derecho establece únicamente obligaciones negativas, traza límites a la libertad de acción de cada individuo en relación con la propiedad de los otros. Sobre la base del derecho de propiedad, las relaciones que se establecen entre los individuos son ante todo relaciones *contractuales;* y el orden social que surge de este tipo de relaciones contractuales es un orden enteramente atomizado. Por eso Durkheim llama «negativa» a la solidaridad que se establece a través de los contratos: «[...] La solidaridad que resulta de esta integración es por completo negativa. No hace que las voluntades se muevan hacia fines comunes, sino tan solo que las cosas graviten ordenadamente en torno a las

17 Ib.
18 Ib., § 5.2, pp. 25-26.

voluntades […]; están prevenidas las hostilidades, pero no hay concurso activo, no hay *consensus*».[19]

Pues bien, también Durkheim señala que este tipo de integración negativa no puede servir como paradigma del orden social. La razón de ello coincide con los argumentos de Weber y con las críticas de Parsons al utilitarismo. Pero Durkheim insiste, de un modo más enfático que Weber, en que la insuficiencia de la solidaridad negativa para dar cuenta del orden social es un indicio de que este tipo de solidaridad se fundamenta *de hecho* sobre alguna base más sólida:

> La extremada estabilidad de esas relaciones es la mejor prueba de que la solidaridad negativa no puede bastarse por sí sola […]. La solidaridad negativa no es más que una emanación de otra solidaridad de naturaleza positiva: es la repercusión […] de sentimientos sociales que proceden de otra fuente.[20]

Como más tarde hará Parsons, Durkheim descarta la hipótesis de la armonía natural de intereses como fundamento de la estabilidad del orden social; es decir, descarta la hipótesis que, según Parsons, permite a los teóricos utilitaristas resolver el problema de Hobbes sin abandonar el estrecho marco conceptual de su teoría de la acción: «Toda armonía de intereses —escribe Durkheim— encubre un conflicto latente o simplemente aplazado. Allí donde el interés reina solo […], cada yo se encuentra frente al otro en pie de guerra, y toda tregua en este eterno antagonismo no deberá ser de muy larga duración».[21] Pero, una vez descartada esta hipótesis, es sumamente interesante la solución que Durkheim propone para resolver el problema del orden social. Pues Durkheim no se limita a arraigar dicho orden en un conjunto de valores y normas compartidos, sino que anticipa ya una alternativa a la dicotomía entre interacción estratégica e integración normativa. Esta alternativa consiste en una forma de *integración sistémica,* esto es, en una forma de integración que *no* se funda sobre un trasfondo de

---

19 É. Durkheim, *La división del trabajo social,* Madrid, Akal, 1995, p. 137.

20 Ib., pp. 142-143.

21 Ib., p. 241. Cf. también p. 141: «Ahora bien, suponiendo una multitud de individuos sin lazos previos entre sí, ¿qué razón habrá podido empujarlos a esos sacrificios recíprocos [es decir, a reconocerse mutuamente sus derechos, JLL]? ¿La necesidad de vivir en paz? Pero la paz por sí misma no es cosa más deseable que la guerra».

valores compartidos, pero que tampoco es el fruto de la interacción estratégica de sujetos atomizados.

Para Durkheim, dos formas distintas de solidaridad positiva pueden fundamentar la solidaridad negativa de las relaciones contractuales. La primera es la *solidaridad mecánica*, basada en un entramado de normas y valores compartidos; o, por decirlo en la terminología de Durkheim, en una «conciencia colectiva» que se impone sobre los individuos de un modo directo, casi mecánico. Esta solidaridad caracteriza a las sociedades *segmentarias,* las sociedades tribales primitivas, diferenciadas en unidades familiares semejantes entre sí y en las que la individualidad está muy poco desarrollada.[22] Pero, naturalmente, no puede ser este el tipo de solidaridad predominante en las sociedades modernas, que «están constituidas, no por una repetición de segmentos similares y homogéneos, sino por un sistema de órganos diferentes, cada uno con su función especial y formados, ellos mismos, de partes diferenciadas».[23] Empleando la terminología del propio Durkheim, diríamos que las sociedades modernas se caracterizan por una división y especialización del trabajo social en distintos órganos o medios profesionales. Y, empleando la terminología de la moderna teoría de sistemas, diríamos que las sociedades modernas son sociedades *funcionalmente diferenciadas;* es decir, diferenciadas en una pluralidad de subsistemas especializados en el cumplimiento de funciones específicas: la ciencia, el mercado, las iglesias, la industria, las instituciones educativas, la familia, el Estado, etc.[24]

---

22 Ib., libro i, cap. vi, pp. 207 y ss. Sobre el concepto de «sociedades segmentarias», cf. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* vol. 2, pp. 634 y ss. Este concepto de Durkheim fue aprovechado por el antropólogo Evans-Pritchard para sus estudios sobre los sistemas políticos de las sociedades tribales africanas. Luhmann propone una teoría de la evolución social que distingue tres estadios evolutivos en función del nivel de diferenciación alcanzado: sociedades segmentarias, sociedades estratificadas y sociedades funcionalmente diferenciadas. Cf. F. Vallespín, «La otra postmodernidad: la teoría de sistemas de N. Luhmann», p. 311.

23 É. Durkheim, *La división del trabajo social,* p. 216.

24 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* pp. 743 y ss. El propio Durkheim anticipa esta terminología en *La división del trabajo social,* p. 151. Naturalmente, estos dos tipos sociales no agotan la totalidad de las sociedades. De acuerdo con Luhmann, existen también sociedades estratificadas, sociedades de clases, o sociedades articuladas en torno a la distinción centro/periferia (por ejemplo, las metrópolis en relación con sus colonias, cf. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* pp. 663 y ss.) Pero para nuestra argumentación no nos interesan estos otros tipos, que, por tanto, podemos dejar de lado.

La creciente diferenciación social, que es un efecto directo del aumento de la población y de la consiguiente necesidad de especializar las actividades sociales, trae consigo un aumento de la individualidad y una erosión de la «conciencia colectiva», es decir, de las convicciones normativas compartidas que fundamentan la integración de las sociedades segmentarias. Pero, para Durkheim, este proceso no conduce necesariamente a una sociedad atomizada, al individualismo o a la anomia, sino que genera un nuevo tipo de solidaridad positiva: la *solidaridad orgánica*.[25] Lo esencial de este nuevo vínculo social es su carácter *exento de normatividad*. Las acciones de los individuos de una sociedad funcionalmente diferenciada se ven entrelazadas de forma inextricable en una interdependencia mutua, debida precisamente a la creciente especialización de funciones. Todos dependen de todos, con independencia de sus voluntades particulares, y también con independencia de si comparten o no una conciencia colectiva. La paradoja de la solidaridad orgánica reside en que la dependencia mutua de los individuos es tanto mayor cuanto mayor es, al mismo tiempo, la diferenciación de sus funciones y, por tanto, también su individualidad. Durkheim caracteriza esta peculiaridad de la solidaridad orgánica del siguiente modo:

> La solidaridad que produce la división del trabajo […] supone que [los individuos] difieren unos de otros. […] Es preciso, pues, que la conciencia colectiva deje descubierta una parte de la conciencia individual para que en ella se establezcan esas funciones especiales que no puede reglamentar; y cuanto más extensa es esta región, más fuerte es la cohesión que resulta de esta solidaridad. En efecto […], cada uno depende tanto más estrechamente de la sociedad cuanto más dividido está el trabajo […].[26]

Es evidente que este nuevo tipo de integración ya no necesita fundarse en un trasfondo normativo compartido. La división del trabajo impone una forma de integración *no normativa* que, sin embargo, tampoco puede asimilarse a la solidaridad «negativa» de las relaciones contractuales, puesto que carece del carácter voluntario y estratégico que define a estas. Durkheim

---

25 A partir de su estudio sobre *El suicidio* (1897), Durkheim interpretará de otro modo, mucho más negativo, la erosión progresiva de la conciencia colectiva, concepto este que adquirirá una importancia creciente en su obra posterior. Parsons llama la atención sobre la peculiaridad de la teoría de la integración social de *La división del trabajo social* en el conjunto de la obra de Durkheim. Cf. T. Parsons, *The Structure of Social Action,* pp. 321-324.

26 É. Durkheim, *La división del trabajo social,* pp. 153-154 (cursiva mía).

parece ser consciente en ocasiones de esta ausencia de principios normativos compartidos, cuando caracteriza la solidaridad orgánica como «una cooperación producida en forma automática, solo por el hecho de perseguir cada uno sus propios intereses».[27] Pero el propio término de «solidaridad» es significativo, pues indica por sí mismo la valoración positiva que Durkheim confiere a esta nueva forma de integración. A pesar de reconocer que la solidaridad orgánica se impone a medida que pierde fuerza la integración social basada en principios normativos compartidos, Durkheim se esforzó por ver en esta nueva forma de integración no un sustituto, sino más bien una variante de la integración normativa, frente a la interacción meramente estratégica de las relaciones económicas:

> Incluso allí donde la sociedad descansa de una manera más completa sobre la división del trabajo, no se resuelve en una polvareda de átomos yuxtapuestos, entre los cuales no pueden establecerse más que contactos exteriores y pasajeros. Incluso en esas sociedades, los miembros se hallan unidos por lazos que van bastante más allá de los momentos bien cortos en que el intercambio tiene lugar.[28]

Pues bien, Luhmann señala con razón que esta interpretación «moralizadora» de la solidaridad orgánica es un error o una ingenuidad. Pues Durkheim ha descubierto la *integración sistémica,* ese tipo específico de «socialidad exenta de normas»[29] que caracteriza a las sociedades funcionalmente diferenciadas, aunque después interpretase erróneamente su propio descubrimiento al asimilarlo a las formas ya conocidas de integración normativa. Para Luhmann, el error de Durkheim se debe a una premisa falsa, según la cual «los contactos generan moral».[30] Esta premisa falsa no solo permite a Durkheim asimilar subrepticiamente la integración sistémica a una forma de integración normativa, cuando de hecho sucede que la extensión de la primera erosiona progresiva e irreparablemente la segunda. Además de esto, la errónea suposición de la que parte Durkheim

---

27 Ib., p. 237. Desde el punto de vista de la evolución social, el propio Durkheim reconoce que la solidaridad mecánica cede terreno progresivamente a la solidaridad orgánica, característicamente exenta de normatividad. Ib., pp. 205-206.

28 Ib., p. 268.

29 N. Luhmann, «Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie», introducción a É. Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung,* Fráncfort, Suhrkamp, 1992, p. 29. Cf. también N. Luhmann, *¿Cómo es posible el orden social?,* Barcelona, Herder, 2009.

30 N. Luhmann, «Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie», p. 34.

le permite pasar por alto algunos importantes aspectos de la sociedad moderna, que son efectos directos de la «solidaridad orgánica», tales como la anomia, la individualización, el desarraigo, la desigualdad social creciente, la polarización de grupos sociales (principalmente, la polarización de capital y trabajo); y sobre todo, los efectos de *erosión normativa* que trae consigo la extensión de medios de regulación, y muy especialmente el dinero. El propio Luhmann, que profesa muy poca simpatía por el marxismo, señala que esta última omisión «es quizás lo que más asombra en una teoría desarrollada después de Karl Marx».[31] Y, en efecto, Durkheim aborda el fenómeno de la división del trabajo y sus efectos sobre la integración social desde una perspectiva armonizadora, ciega hacia los efectos negativos de este proceso. Una perspectiva que recuerda a la de los economistas burgueses que el joven Marx ya criticara, por las mismas razones, en los *Manuscritos* de 1844.[32]

Desde luego, tampoco Luhmann se interesa especialmente por las patologías sociales derivadas de la diferenciación social, pero sí es capaz de abordar el fenómeno de la solidaridad orgánica durkheimiana asumiendo consecuentemente su condición de «socialidad exenta de normas»; es decir, es capaz de abordar este fenómeno en su condición de mecanismo de integración que *suplanta* la integración normativa. Más allá de las inestables formas de interacción estratégica, tanto Parsons como Luhmann distinguen, en consecuencia, entre una integración *social,* mediada por valores y orientaciones normativas compartidas, y una integración *sistémica,* en la que el trasfondo normativo común desaparece y queda sustituido por «medios de regulación» (Parsons) o «medios de comunicación» (Luhmann), como son el *dinero* y el *poder*. La cuestión que entonces se plantea es si esta nueva forma de integración puede reconocerse en la totalidad de las relaciones sociales. Y esta es la pregunta que va a ocuparnos a continuación.

---

31 Ib., p. 35.

32 K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte,* en *Frühe Schriften,* Stuttgart, Cotta, 1962, vol. I. Sobre la división del trabajo, sus efectos alienantes y la crítica de Marx a la visión que los economistas burgueses tenían de este proceso, cf. especialmente el capítulo «Die entfremdete Arbeit», del primer manuscrito, y el capítulo «Bedürfnis, Produktion und Arbeitsteilung», del tercero.

2.2. Críticas de Habermas a la teoría de los «medios de regulación» de Parsons: diferencias estructurales entre dinero, poder y lenguaje

Luhmann toma como punto de partida de su teoría de la integración precisamente uno de los efectos de la diferenciación social que Durkheim parece ignorar: el creciente riesgo de *desintegración*. El aumento de la población, que para Durkheim parece ser la raíz última de la evolución social, produce un efecto paradójico. Por un lado, se produce un incremento de la «densidad dinámica»[33] de la sociedad, es decir, de las interacciones o comunicaciones entre individuos pertenecientes a grupos distintos, que en las sociedades segmentarias permanecían aislados los unos de los otros. Pero, por otro lado, este aumento de las interacciones incrementa al mismo tiempo *el riesgo de disentimiento,* es decir, la probabilidad de que las ofertas de interacción contenidas en las comunicaciones no sean aceptadas. Esto se debe a la erosión de las normas comunes: una sociedad más «densa» en el sentido de Durkheim pone en conexión creciente a individuos y grupos sociales con valores y orientaciones normativas diferentes. Este proceso tiene un aspecto positivo, a saber: la aparición de nuevas formas de solidaridad, ya no basadas en tradiciones incuestionables. Pero tiene también un reverso negativo, que es precisamente el creciente riesgo de disentimiento. La interacción ya no discurre sobre un trasfondo normativo que nunca se pone en cuestión, sino que ahora recae sobre los propios actores la responsabilidad de establecer acuerdos mediante procesos de entendimiento que entrañan un riesgo de disentimiento mucho mayor que el que existe cuando la interacción se basa en supuestos compartidos de antemano y nunca problematizados. Pues bien, para la teoría sociológica de sistemas, los «medios de regulación» constituyen la respuesta funcional a este paradójico y creciente riesgo de disentimiento y desintegración.

Los medios de regulación pueden definirse como lenguajes o sistemas simbólicos especializados para cada ámbito o subsistema de acción social

---

33 É. Durkheim, *La división del trabajo social,* p. 300; sobre los conceptos de «densidad material» (o volumen de población) y «densidad dinámica» (o volumen de interacciones), cf. también É. Durkheim, *Las reglas del método sociológico,* Madrid, Alianza, 2004, cap. 5, III.

funcionalmente diferenciado.[34] Estos lenguajes especializados regulan la interacción de acuerdo con códigos propios, crecientemente incompatibles con los códigos vigentes en los otros ámbitos. Según Habermas, la capacidad de garantizar la integración que poseen estos medios se debe a que reducen «los costes en interpretación y el riesgo de disentimiento», sustituyendo el entendimiento lingüístico «como mecanismo de coordinación en contextos bien circunscritos».[35] El funcionamiento de los medios como sustitutos del entendimiento lingüístico puede mostrarse de forma intuitiva con especial claridad tomando como modelo el *dinero,* que constituye el medio de regulación más desarrollado. Es obvio que el dinero permite establecer comunicaciones o interacciones en contextos que no cubre ningún consenso normativo previo, ninguna forma de «conciencia colectiva» o de tradición compartida. Y, por otra parte, el dinero también puede suplir la falta de un acuerdo alcanzado discursivamente entre los participantes en la interacción. Por dinero pueden y suelen hacerse muchas cosas que las tradiciones no admiten, y también muchas cosas que no se harían por convicción, o simplemente si se pudiese elegir no hacerlas. Nuevamente podemos recurrir a Marx para caracterizar esta admirable capacidad del dinero para establecer comunicaciones, interacciones, vínculos, no solo allí donde no los había, sino incluso donde jamás nos pareció que pudiese haberlos: el dinero es el «vínculo de todos los vínculos»; es capaz de «disolver y establecer todos los vínculos»; es la «fuerza galvano-química de la sociedad».[36] Pero el dinero no es el único medio sistémico de regulación. A pesar de las diferencias con el dinero (a las que nos referiremos en breve), esta misma función de exoneración de los procesos de entendimiento también es claramente reconocible en el caso del *poder,* como medio de regulación del subsistema político-administrativo. Los decretos, regulaciones, leyes u ordenanzas que proceden de las burocracias estatales dotadas de poder de sanción exigen un acatamiento que no solo hace innecesario, sino que también excluye de antemano su cuestionamiento permanente por parte de quienes están obligados a su cumplimiento. Los imperativos procedentes de la Administra-

---

34 Recordemos la definición que propone Luhmann en *Liebe als Passion,* p. 21: los medios son «dispositivos semánticos que posibilitan que algunas comunicaciones en sí improbables tengan éxito, pese a todo».

35 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 2, p. 393.

36 K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte,* pp. 633-634.

ción no se presentan como ofertas que una y otra vez deban contar con el consentimiento de quienes deben cumplirlos, sino que *se imponen* apoyándose en el poder sancionador de las instituciones que los emiten. Y de forma no muy distinta a como sucede con el dinero, el poder administrativo puede coordinar interacciones no sustentadas ni sancionadas por ningún entramado de tradiciones, y a las que los participantes no siempre darían su consentimiento si se les diese la oportunidad de expresar su opinión.

Sin duda, la teoría de sistemas ha dado totalmente en el blanco al distinguir esta forma específica de integración que representan los medios. Pero Habermas critica el *alcance* que la teoría de sistemas pretende dar a esta forma de integración. La obra de Parsons sirve a Habermas para mostrar las dificultades de un concepto de integración sistémica generalizado a toda la sociedad. En efecto, la teoría de sistemas de Parsons (como más tarde hará la de Luhmann) extiende la integración sistémica a *todos* los ámbitos de acción social. Contra esta posición Habermas desarrolla dos series de argumentos. Por un lado, Habermas apoya su crítica en consideraciones analíticas, argumentando que la estructura de los medios sistémicos y su capacidad de establecer vínculos sociales se derivan en última instancia (como veremos enseguida) de la estructura y el «efecto de vínculo» *(Bindungseffekt)* que tiene el lenguaje natural. Pero, además, Habermas sostiene que también por razones *empíricas* es necesario distinguir la integración sistémica de la integración social mediada por procesos de entendimiento lingüístico. En efecto, la distinción entre integración social comunicativa e integración sistémica tiene relevancia desde el punto de vista empírico porque en las sociedades modernas estos tipos de integración corresponden *de hecho* a ámbitos sociales diferentes.

Examinemos en primer lugar esta tesis de Habermas acerca de la falta de confirmación empírica de una teoría de la sociedad que solo reconoce la integración a través de medios sistémicos. Habermas admite que, cuando alcanzan un determinado grado de complejidad, los subsistemas *mercado* y *Estado* ya solo pueden cumplir sus funciones a condición de que la interacción discurra a través de medios de regulación que excluyen los procesos de entendimiento.[37] Sin embargo, Habermas argumenta que las funciones

---

37 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 2, pp. 223 y ss.

de *integración social, reproducción cultural* y *socialización* (que cumplen respectivamente las interacciones no reguladas y las instituciones difusas de la sociedad civil, las instituciones del sistema educativo y la familia) *solo pueden cumplirse con éxito sobre la base de procesos de entendimiento.*[38] Los fenómenos que Habermas trata como «patologías sociales» son la confirmación empírica de esta tesis: allí donde la integración a través de los medios «dinero» y «poder» se extiende a aquellos ámbitos que, por su propia naturaleza, *solo* pueden cumplir sus funciones sobre la base de una interacción mediada por procesos de entendimiento, surgen inevitablemente efectos disfuncionales, perturbaciones e incluso crisis que pueden conducir, a la larga, al colapso de estos sistemas.

Una somera caracterización de tales perturbaciones bastará para mostrar la plausibilidad de la distinción habermasiana entre ambas formas de integración.[39] El tipo de integración social o de *solidaridad* espontánea que generan las relaciones no institucionalizadas de la sociedad civil no puede imponerse burocráticamente ni puede suplirse por relaciones económicas. Esto explica por qué, cuando la sociedad civil queda excesivamente mercantilizada o burocratizada, aparecen fenómenos patológicos de anomia o crisis de legitimación de las instituciones. Así, por ejemplo, la monetarización de las relaciones de la sociedad civil o la *mercantilización* de la esfera pública en el capitalismo puede conducir, a la larga, a un déficit crónico de legitimación de las instituciones políticas; mientras que la burocratización o *politización forzosa* de la sociedad civil en los regímenes totalitarios ha conducido históricamente a crisis de legitimación de efectos similares.[40] Por

---

38 Ib., pp. 205 y ss., especialmente pp. 208-209.

39 Sobre las patologías sociales desde la perspectiva de la teoría de la acción comunicativa, cf. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 2, pp. 212 y ss., y sobre todo pp. 562-583. Cf. también A. Honneth, *Desintegration,* Fráncfort, Fischer, 1994.

40 Habermas describe este último fenómeno como una «simulación de relaciones comunicativas en los ámbitos burocráticamente desertizados y coactivamente humanizados de un trato pseudopolítico» (*Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 2, p. 567). Debido al contexto histórico al que pertenece la *Teoría de la acción comunicativa*, publicada en 1981, Habermas se refiere en esta obra a las sociedades del «socialismo real» para ejemplificar las patologías sociales del totalitarismo. Pero su análisis podría hacerse extensivo a otras formas de totalitarismo, como el fascismo. Hannah Arendt también caracteriza estos regímenes por las desfiguraciones de la esfera pública y las perturbaciones de la comunicación en la sociedad civil. Cf. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo,* Madrid, Taurus, 2004, parte III.

lo que respecta a las funciones de *socialización,* como las que desempeña la familia, no cabe duda de que la erosión económica o burocrática del entorno en que se desarrollan estos procesos puede provocar la aparición de patologías, por lo pronto patologías psíquicas en los individuos afectados.[41] Y otro tanto sucede con las funciones de *reproducción cultural:* sin obviar las evidentes funciones disciplinarias (en el sentido de Foucault) que cumplen las instituciones educativas, o la funcionalización económica de la cultura en manos de la «industria cultural» (en el sentido de Adorno), Habermas sostiene que la transmisión de la cultura depende constitutivamente de una interacción basada en *razones,* en el cumplimiento de pretensiones de validez,[42] por ejemplo la pretensión de *verdad* de las teorías que se explican en las aulas, o de las informaciones que transmiten los medios de comunicación de masas. Esta es la razón *interna,* no meramente contingente, por la que están llamadas a fracasar, al menos a la larga, las injerencias administrativas o comerciales en las instituciones encargadas de la transmisión cultural o incluso en los medios de comunicación. Como veremos más adelante, más allá de ciertos límites la *manipulación* política de estos ámbitos o la completa supeditación de sus funciones a los *intereses económicos* del subsistema «mercado» solo pueden producir efectos disfuncionales: una creciente pérdida de credibilidad de los sistemas institucionales y finalmente una total incapacidad para cumplir sus funciones específicas.[43]

---

41 Habermas interpreta desde esta perspectiva el fenómeno de la transformación histórica de las enfermedades psíquicas (*Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 2, pp. 567-571). Frente a la histeria y las neurosis compulsivas que caracterizaron a la época de formación del psicoanálisis, la creciente importancia de los *trastornos narcisistas* se explica por la contradicción entre las posibilidades de acción comunicativa que ofrecen las familias actuales, en las que se ha suavizado la autoridad paterna y «los procesos de socialización se cumplen a través del medio de una acción consensual ampliamente desinstitucionalizada» (p. 568), y la creciente cosificación de las relaciones sociales en el *entorno* de esas familias, es decir, en los subsistemas funcionales. Esta contradicción tiene como consecuencia que los jóvenes estén hoy peor preparados para asumir los roles de la edad adulta de lo que lo estaban las generaciones anteriores, cuando los imperativos sistémicos se infiltraban en las propias estructuras familiares e intervenían directamente en la organización pulsional y el proceso de socialización del individuo.

42 De la teoría del lenguaje de Habermas y su terminología propia nos ocuparemos más en detalle en el próximo capítulo.

43 Contra el análisis totalmente pesimista de la primera Escuela de Fráncfort, Habermas señala que la comunicación de masas entraña también un potencial emancipatorio, incontrolable para quienes pretenden emplear sus medios específicos con intenciones manipuladoras. Solo en primer término pueden los medios «acaparar, escalonar y condensar»

No nos detendremos aquí en las cuestiones empíricas que suscita esta concepción de las patologías sociales como efectos de la sustitución de los procesos de entendimiento por los medios de regulación en ámbitos sociales que necesariamente se resienten por este cambio. Lo que nos interesa es, más bien, subrayar que esta teoría presupone, en un nivel no ya empírico, sino conceptual, la *prioridad del lenguaje y el entendimiento* sobre los medios de regulación como mecanismos de integración social. En su crítica a Parsons, Habermas desarrolla sobre todo este argumento de tipo conceptual. Habermas intenta mostrar que los medios sistémicos de regulación son lenguajes especializados que se derivan del lenguaje natural, del cual «toman prestada su estructura».[44] Los medios sistémicos *suplantan* al lenguaje natural, y por eso no pueden concebirse en ningún caso como las formas originarias de integración social.

Habermas sostiene que en el seno de la propia teoría de los medios de regulación de Parsons puede reconocerse la imposibilidad de generalizar a todos los ámbitos sociales la integración regulada por medios, pues no todos los mecanismos de interacción que Parsons trata como medios sistémicos son realmente capaces de suprimir el entendimiento lingüístico. Parsons toma el *dinero* como paradigma de los mecanismos de integración social y, por tanto, como el modelo de todos los otros medios de regulación. Así, el lenguaje pierde de entrada sus privilegios en la teoría de Parsons, y aparece simplemente (como más tarde sucederá en la teoría de Luhmann) a título de un medio de regulación entre otros. Para Habermas, esta posición solo es plausible porque el dinero comparte *algunos* de los rasgos del lenguaje como mecanismo de coordinación de la acción. En efecto, la interacción monetarizada comparte con la comunicación lingüística la estructura básica de oferta y aceptación (o rechazo). En la comunicación lingüística, lo que se ofrece y acepta (o rechaza) no son mercancías o

---

las comunicaciones, pues estas, «aunque se las abstraiga y empaquete, nunca pueden quedar fiablemente blindadas contra la posibilidad de ser contradichas» (*Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 2, p. 573). Estas limitaciones a la manipulación (que los medios de masas comparten, por lo demás, con las instituciones del sistema educativo) derivan de la estructura del lenguaje (de la que nos ocuparemos más adelante): por manipuladora que sea la intención del comunicante, este no *puede* sustraerse a los compromisos ilocucionarios que contrae con sus actos de habla.

44 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 2, p. 388.

dinero, sino *pretensiones de validez*. Independientemente de la voluntad o las intenciones del hablante, todo acto de habla entabla pretensiones de validez (por ejemplo, una pretensión de verdad en el caso de una afirmación, o una pretensión de legitimidad en el caso de un mandato institucional) que el emisor habrá de poder fundamentar con argumentos en caso de que su interlocutor así lo requiera. De modo análogo a lo que sucede cuando se fundamenta o se cumple una pretensión de validez, también el valor nominal del dinero queda cumplido o «desempeñado» *(eingelöst)* cuando el dinero se convierte «en valores reales de uso».[45] Pero, naturalmente, esta importante semejanza estructural entre dinero y lenguaje no debe ocultar las diferencias esenciales entre ambos mecanismos de coordinación de la acción. En un discurso argumentativo, los motivos para aceptar la pretensión de validez de un hablante son las *razones* que este pueda aducir en apoyo de sus enunciados. Esto significa que (al menos si la comunicación tiene lugar en una situación en la que las relaciones de poder social hayan quedado suficientemente neutralizadas) la motivación de un oyente para aceptar la «oferta» del hablante, es decir, la pretensión de validez de su emisión, es por su propia naturaleza una motivación *racional,* basada en argumentos que cualquier otro sujeto racional también debería poder aceptar. En cambio, esta universalidad de las razones desaparece en el caso del dinero. La fuerza motivadora que puede desplegar el dinero es en todos los casos una fuerza de motivación *empírica,* dependiente del contexto y, más en particular, de la constelación de intereses de los participantes en la interacción económica: «En el caso del dinero, los valores reales son elementos físicos de la situación de acción o "cosas reales", que en relación con las oportunidades de satisfacción de las necesidades poseen una fuerza motivadora de *carácter empírico*».[46] Igualmente importante es una segunda diferencia entre el dinero y el lenguaje, asimismo relacionada con esta contraposición entre una fuerza de motivación empírica y otra racional. Mientras que la fuerza motivadora del lenguaje no requiere ninguna institución especial, el dinero necesita las instituciones de la propiedad y el derecho privado, así como otras garantías institucionales más concretas («oro, dere-

45 Ib., p. 398.
46 Ib.

chos de giro en el banco mundial, etc.»)[47] para poder cumplir su función de coordinar la interacción.

Esta comparación entre la estructura del lenguaje y la del dinero como mecanismos de integración social permite a Habermas mostrar que los restantes medios estudiados por Parsons se encuentran estructuralmente más próximos al lenguaje que al dinero. Pero esto, claro está, contradice la pretensión de Parsons de hacer del dinero el paradigma de *todos* los medios de regulación. Así lo muestra el análisis que Habermas lleva a cabo del medio «poder». El funcionamiento de este medio se encuentra a mitad de camino entre el funcionamiento del dinero y el del lenguaje. Como medio de regulación, el poder no se identifica con la coerción física ni con una influencia positiva sobre la conducta ajena (por ejemplo, mediante amenazas), sino que puede definirse como la capacidad de *dirigir la acción de otros sujetos* sobre la base del recurso, siempre posible, a la coerción física, aunque sin recurrir efectivamente a esta.[48] (De hecho, y como señala Hannah Arendt, cuando interviene la coerción física desaparece el *poder* para dejar paso a la nuda *violencia*).[49]

Aunque sea en términos un tanto metafóricos, puede afirmarse que también el poder comparte con el lenguaje (y el dinero) la estructura de oferta y aceptación o rechazo de un curso de interacción. Y, al mismo tiempo, el poder comparte con el dinero la distinción entre un «valor de cambio» (los símbolos del poder) y un «valor de uso»: la «realización de fines colectivos».[50] Además, también el poder apoya su capacidad de motivación en una garantía institucional (equivalente al «oro» o «los derechos de giro

---

47 Ib.

48 Sobre estas características del poder como medio, cf. N. Luhmann, *Poder,* Barcelona, Anthropos, 1995, pp. 15 y ss. Una caracterización parecida se encuentra en M. Foucault, «El sujeto y el poder», en H. L. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica,* México, UNAM, 1988, pp. 227 y ss. La teoría del poder de Parsons se encuentra sobre todo en el ensayo «On the concept of political power», en T. Parsons, *Sociological Theory and Modern Society,* Nueva York, 1967. En la p. 306, Parsons asimila explícitamente las estructuras del medio *poder* a las del medio *dinero:* «El poder se concibe como un medio circulante, análogo al dinero, en el seno de lo que se llama sistema político […]».

49 H. Arendt, *Macht und Gewalt,* Múnich, Piper, 1970. El concepto de poder de Hannah Arendt no se corresponde con el de Parsons o Luhmann en ningún otro aspecto.

50 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 2, p. 401.

en el banco mundial» que sustentan el valor simbólico del dinero): la posesión de los medios estatales de sanción y coerción. Sin embargo, Habermas señala que el poder requiere un tipo de institucionalización diferente a la del dinero, y que no se reduce a la garantía de aplicación de sanciones coercitivas. El poder solo puede funcionar como poder *organizado,* es decir, solo puede ejercerse a través de organizaciones jerarquizadas. Y esta peculiaridad del poder explica la diferencia más importante entre este medio y el dinero, pues el ejercicio institucionalizado y jerarquizado del poder «necesita de una *ulterior* base de confianza, a saber: de *legitimación*».[51]

La legitimación es, para Habermas, imprescindible para el funcionamiento eficaz del poder como medio de regulación. Esto marca la diferencia decisiva entre el dinero y el poder y, por otra parte, aproxima la fuerza de motivación propia de este a la motivación *racional* que caracteriza al lenguaje. Habermas explica este rasgo característico por relación a la situación de *asimetría* en que, por principio, se encuentran los participantes en una interacción regulada por el poder. A diferencia del dinero, que puede regular las transacciones económicas de sujetos que pueden concebirse como iguales en principio, la condición organizada y jerárquica del poder obliga a que este siempre se ejerza en condiciones asimétricas, es decir, como poder de unos sobre otros. Esta asimetría dificulta por principio la aceptación no coaccionada de las ofertas de interacción. Pero esta dificultad queda compensada si quien tiene el poder logra convencer a los sometidos de que lo ejerce en nombre de *fines colectivos,* es decir, de fines que *los propios sometidos* al poder pueden aceptar como propios. De estos fines, que vinculan a quienes tienen el poder y a sus subordinados, procede precisamente la *legitimación.* El poder podrá considerarse legítimo en la medida en que quienes lo ejercen puedan convencer a los sometidos de que lo hacen en nombre de un interés general, pues todo poder que no se ejerza de este modo se considerará un poder abusivo y, en tal caso, o bien perderá su eficacia, o bien degenerará en alguna forma de amenaza explícita o en el recurso a la violencia física.

51 Ib., p. 404. El propio Parsons es consciente de esta diferencia fundamental entre el poder y el dinero, si bien no extrae de ella las mismas consecuencias que Habermas. Cf. T. Parsons, «On the concept of political power», pp. 308, 317-318.

Así pues, por su propia estructura el poder descansa (en mayor o menor grado) en un consenso entre los participantes en la interacción en torno a qué fines son realmente de interés general. Y esta es la razón por la que el poder como medio de regulación encarna un tipo de motivación que lo diferencia del dinero y lo aproxima al lenguaje. Una oferta de interacción mediada por dinero solo posee una fuerza de motivación en la medida en que satisfaga las necesidades particulares del destinatario. Esta relación entre la oferta y las necesidades es, por principio, completamente contingente, y en consecuencia también lo es la capacidad de motivación del dinero.[52] En cambio, Habermas considera que el consenso acerca de qué fines son de interés general, consenso sobre el que, en última instancia, descansa la legitimidad del ejercicio del poder, solo puede fundarse en *buenas razones* que debería poder aceptar cualquier ser racional; es decir, razones cuya aceptabilidad no es completamente contingente o dependiente del contexto.

Naturalmente, a esta distinción que Habermas establece entre la capacidad de motivación del dinero y la del poder podría objetarse que *no todas* las razones para legitimar el poder son igualmente buenas y que *no todos* los argumentos son igualmente racionales. Sin embargo, Habermas responde a esta objeción argumentando que incluso las formas poco racionales de legitimación del poder (como las que se fundan en la tradición o el carisma, según la tipología de Max Weber de los tipos de dominación legítima),[53] presuponen la estructura argumentativa de la legitimación, la conexión interna entre legitimación y razones:

> La cuestión de qué es o qué no es de interés *general* exige un consenso entre los miembros de un colectivo, lo mismo si ese consenso normativo viene asegurado por la tradición que si ha de empezar obteniéndose mediante procesos de entendimiento. En ambos casos salta a la vista la *vinculación a la formación lingüística de un consenso,* consenso que únicamente puede tener por respaldo razones potenciales. Con lo cual es evidente que, incluso cuando funciona como medio, el poder […] tiene que ver más con las exigencias normadas que con los simples imperativos.[54]

52 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 2, p. 398.
53 M. Weber, *Economía y sociedad,* pp. 170 y ss.
54 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 2, p. 406.

Estas propiedades estructurales del poder explican por qué este medio, comparado con el dinero, tiene una menor capacidad de formar sistemas en los que la interacción discurra totalmente al margen de procesos de entendimiento entre los participantes. Por muy diferenciado, organizado y jerarquizado que se encuentre, el sistema político nunca puede prescindir de un respaldo normativo en la misma medida en que lo hace el mercado. Esta hipótesis es fundamental para la teoría de las crisis de legitimación que Habermas y C. Offe desarrollaron en la década de 1970, y sobre la que volveremos en el último capítulo. El fenómeno empírico de las crisis de legitimación (como las que tuvieron lugar en el bloque soviético en 1989; aunque no, ciertamente, en las sociedades del «capitalismo tardío» para las que estaba originalmente diseñada la teoría) confirma la hipótesis de que una base de legitimación suficiente es condición necesaria para el funcionamiento del sistema político.[55]

Pues bien, estas dificultades para asimilar las estructuras del dinero y del poder no hacen sino agudizarse en el caso de los restantes medios que incluye la teoría de Parsons. Habermas examina desde la misma perspectiva los medios «influencia» y «compromiso valorativo». De entrada, parece extraño considerar la influencia o el compromiso con ciertos valores como medios sistémicos de regulación, equiparables, por ejemplo, al dinero. Sin embargo, es verdad que tanto la influencia como el compromiso valorativo comparten con los medios de regulación la capacidad de limitar los costes de interpretación de los participantes en la interacción social, y con ello reducen también el riesgo de disentimiento. Ciertas personas o instituciones, pertenecientes, por ejemplo, al ámbito académico o científico, pueden disponer de una capacidad de *influir* sobre las creencias y acciones de otros. Como sucede con los medios de regulación como el dinero o el poder, la influencia ejerce sus efectos de un modo «automatizado» hasta cierto punto, es decir, desligado de fundamentaciones argumentativas: las manifestaciones de la persona o la institución influyente se aceptan sin que estas

---

55 J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus,* Fráncfort, Suhrkamp, 1973. Cf. también C. Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates,* Fráncfort, Suhrkamp, 1972. Sobre los acontecimientos de 1989 desde esta perspectiva, cf. J. Habermas, *Die nachholende Revolution,* Fráncfort, Suhrkamp, 1990; C. Offe, «Wohlstand, Nation, Republik», en H. Joas y M. Kohli (eds.), *Der Zusammenbruch der DDR,* Fráncfort, Suhrkamp, 1993.

tengan la «necesidad de exponer razones en detalle ni de demostrar en cada momento su competencia».[56] Y otro tanto sucede con la autoridad moral de los líderes (políticos, religiosos, etc.), que pueden motivar la acción de otros apelando a un compromiso general con ciertos valores «sin exponer razones en detalle o sin demostrar las legitimaciones subyacentes a esas obligaciones».[57]

Pero aquí terminan las analogías entre estos mecanismos y los medios sistémicos propiamente dichos, pues es obvio que el funcionamiento de la influencia o el compromiso valorativo difiere del funcionamiento de los medios, y en particular del dinero, en varios aspectos esenciales. Ni la influencia ni el compromiso son acumulables o enajenables como lo es el dinero, sino que están estrechamente unidos a personas y contextos particulares. Por las mismas razones, tampoco pueden institucionalizarse en la misma medida en que lo hace el dinero, o incluso el poder: no hay instancias encargadas de «emitir» influencia de manera permanente (ni siquiera los medios de comunicación son capaces de hacerlo), ni puede institucionalizarse con total garantía de éxito la producción de «liderazgo moral» (pues ni siquiera el liderazgo carismático que expiden algunas instituciones, como las Iglesias, se traduce inmediata o invariablemente en liderazgo moral). Pero sobre todo, la influencia y el compromiso valorativo son inasimilables a los medios de regulación propiamente dichos por lo que respecta al tipo de motivación que ejercen. Estos mecanismos nos sitúan nuevamente ante el tipo de motivación *racional* que diferencia, como ya hemos visto, el dinero, el poder y el lenguaje: no ejercen «una fuerza motivadora de tipo *empírico.* […] En ninguna de esas dos situaciones dispone *ego* de algo equivalente a valores consumibles o a la perspectiva de sanciones en que apoyarse para mover a *alter* a proseguir la interacción en el sentido deseado *sin necesidad de echar mano del recurso que es el entendimiento*».[58] Más aún que el poder, la eficacia de la influencia y el compromiso valorativo como mecanismos de coordinación de la acción social depende inequívocamente de un consenso, de un trasfondo normativo compartido por los participantes en la interacción. Este trasfondo no puede eliminarse

56 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 2, p. 408.
57 Ib.
58 Ib., p. 411.

sin eliminar también la capacidad de coordinación de estos mecanismos. Y esta es la razón por la que la interacción regulada por la influencia o el compromiso valorativo no puede recurrir a un aparato simbólico equivalente a los que poseen el dinero o el poder (los billetes de banco o las banderas, pongamos por caso), capaces de sustituir al lenguaje natural.

Con todos estos argumentos, Habermas rechaza que estos mecanismos (u otros parecidos, presentes tanto en la obra de Parsons como en la de Luhmann) puedan considerarse *medios de regulación* en sentido estricto. A lo sumo, deben concebirse como «formas de comunicación generalizada»;[59] es decir, como mecanismos intermedios de coordinación de la acción que comparten con los medios la capacidad de reducir el riesgo de disentimiento (o, en la terminología de Luhmann, la capacidad de «reducir complejidad»), pero que solo pueden cumplir esta función a través del lenguaje natural y, lo que es más importante, a través de *procesos de entendimiento* entre los participantes en la interacción. Una vez más, nos vemos devueltos al lenguaje como mecanismo primario de integración social. La lección que Habermas extrae de la teoría de los medios de Parsons está clara: no es el dinero, sino el entendimiento lingüístico, el paradigma de *toda* forma de integración social. Esta es la tesis que Habermas desarrolla sistemáticamente en su propia teoría de la integración, de la que vemos a ocuparnos a continuación.

59 Ib., p. 412.

Capítulo 3

EL «EFECTO DE VÍNCULO» DE LOS ACTOS DE HABLA: LA TEORÍA DE LA INTEGRACIÓN SOCIAL DE HABERMAS

Las críticas de Habermas a Parsons que hemos examinado en el capítulo anterior pueden hacerse valer, cambiando debidamente los términos de la discusión, contra la teoría de sistemas de Luhmann. Ensayaremos esa extensión en el capítulo próximo. Pero, para ello, es imprescindible que examinemos con detenimiento el modo en que Habermas considera que el entendimiento lingüístico funciona como mecanismo de integración social, y en qué se distingue este mecanismo no solo de la integración sistémica, sino también de la «solidaridad mecánica» de Durkheim, es decir, de la integración social normativa basada en valores y creencias compartidas, característica de las sociedades tradicionales.

El presente capítulo debe servirnos, pues, para clarificar algunos conceptos fundamentales de la filosofía y la teoría sociológica de Habermas, que nos resultan imprescindibles para todas las argumentaciones que desarrollaremos a partir de aquí. En primer lugar, debemos adentrarnos en la reformulación que hace Habermas de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle.[1] Para no desviarnos excesivamente de nuestra argumentación, que pretende permanecer en el terreno de la teoría sociológica y no adentrarse demasiado en el de

1 Sobre la teoría de los actos de habla, cf. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas,* Barcelona, Crítica, 1988; J. L. Austin, *How to do things with words,* Oxford, University Press, 1976; J. Searle, *Speech acts,* Cambridge, University Press, 1969.

la filosofía del lenguaje, prescindiremos de un análisis detallado de la teoría de los actos de habla. No obstante, es imprescindible que introduzcamos algunos de sus conceptos más importantes. A continuación examinaremos su aplicación a la teoría sociológica. Solo así comprenderemos en qué consiste el «efecto de vínculo» social que, según Habermas, tiene el lenguaje.

3.1. La teoría de los actos de habla: Austin

En los textos seminales de Wittgenstein y Austin, la teoría de los actos de habla se presenta como una investigación de los usos *no descriptivos* del lenguaje. Frente al predominio de los enunciados descriptivos dotados de un *valor de verdad* (que caracteriza a la reflexión filosófica sobre el lenguaje desde Aristóteles),[2] Wittgenstein y Austin señalan la variedad de usos del lenguaje no descriptivos, como los mandatos, las promesas, las declaraciones de intenciones, los insultos, los saludos. A esta categoría de usos no descriptivos corresponde también toda una serie de usos institucionalizados, tales como el acto de designar a alguien para un cargo, bautizar, excomulgar, testar, casar, etc. Los análisis de Austin privilegian sobre todo estos usos institucionalizados (que Habermas llama «actos de habla institucionalmente ligados»),[3] es decir, los usos no descriptivos del lenguaje que requieren un contexto institucional. Paradigmáticamente, estos usos del lenguaje no *describen* una realidad, sino que más bien la *generan*. Parafraseando el título de la obra fundamental de Austin, diríamos que con estos usos del lenguaje *hacemos* algo, hacemos «cosas» con palabras. De ahí la terminología de Austin: a los *constatives* o «enunciados constatativos» hay que contraponer las *performatives utterances* o «emisiones realizativas».[4] Pero el aspecto

---

2 En *De interpretatione,* 17a 1-10, Aristóteles reconoce la especificidad del enunciado no asertivo (concretamente, toma el ejemplo de las plegarias), pero relega esta forma de lenguaje a un segundo plano, al menos desde el punto de vista de la lógica. Con esta decisión, Aristóteles imprime una dirección sesgada a toda la historia de la filosofía del lenguaje; una dirección que, a juicio de Austin (*How to do things with words,* p. 1), no se corregirá hasta el siglo xx.

3 J. Habermas, «Was heisst Universalpragmatik», en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, p. 402.

4 J. L. Austin, *How to do things with words,* p. 5. Sigo en general la traducción de los términos de Austin propuesta por A. García Suárez en L. M. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado,* Madrid, Tecnos, 2005, p. 415, nota. Traduzco, pues, *constative* por «enunciado constatativo» y *performative utterance* por «emisión realizativa».

más interesante de la indagación de estos usos realizativos del lenguaje es la circunstancia, que Austin subraya con más claridad que Wittgenstein, de que, a pesar de carecer de valor de verdad, estas emisiones también pueden ser enjuiciadas desde el punto de vista de sus propios criterios de validez, que difieren de la verdad o falsedad. Austin llama «acierto» o «fortuna» *(happiness)* a las formas no veritativas de validez de los enunciados, e identifica este «acierto» con la consecución del efecto que el hablante se propone lograr con su emisión.

Algún ejemplo nos permitirá comprender mejor estas ideas. Austin analiza la emisión «Bautizo este barco con el nombre de *Queen Elizabeth*». Ante todo, Austin niega que esta proposición pueda interpretarse como una descripción. Lo sería en tercera persona («*Él* bautiza este barco…»), pero no lo es si se pronuncia tal como está en el ejemplo, es decir, en *primera* persona. Cuando estas palabras se pronuncian en primera persona, es obvio que no *describen* el bautizo de un barco, sino que se identifican con el acto mismo de bautizar el barco. Y si esta emisión no es una descripción, tampoco puede tener un valor de verdad: la emisión «bautizo este barco con el nombre de *Queen Elizabeth*» no puede juzgarse verdadera o falsa en el sentido en que, por ejemplo, juzgaríamos otras proposiciones aparentemente semejantes, como «En el muelle hay un barco llamado *Queen Elizabeth*», o «El concejal bautizó este barco con el nombre de *Queen Elizabeth*». Sin embargo, es posible preguntarse si la emisión en cuestión es válida o «acertada» en algún sentido. Puede afirmarse que lo es si logra el efecto que el hablante pretende con ella, esto es, bautizar el barco. El efecto solo se logra si se cumplen determinadas condiciones: por ejemplo, si el hablante se encuentra en posesión de cierto cargo administrativo que le autoriza a bautizar barcos; si pronuncia estas palabras en el contexto de un acto solemne al que han sido invitadas las autoridades; si lo hace estrellando una botella de champán contra el casco del barco, etc.

Austin establece como condiciones de «fortuna» o «acierto» de las emisiones no descriptivas la ejecución (1) *correcta y completa* de (2) un procedimiento *convencionalmente establecido,* por parte de (3) *personas apropiadas* y (4) en las *circunstancias apropiadas*.[5] Además de estas cuatro

---

5 Ib., p. 15.

condiciones, Austin señala aún una condición (5) de *sinceridad* del hablante, y la condición (6) de que el hablante *actúe consecuentemente* con su acto. Pero si se consideran más de cerca, no parece que todas estas condiciones sean igualmente relevantes para todas las emisiones realizativas. Parece dudoso, en efecto, que las dos últimas condiciones contribuyan al éxito ilocucionario de precisamente los actos a que se refiere de manera preferente Austin, y que son los actos ligados a alguna institución. Cabe preguntarse si la condición de sinceridad, es decir, la «posesión de ciertos pensamientos o sentimientos»[6] ajustados a las palabras pronunciadas, es indispensable para bautizar exitosamente un barco. ¿Qué «pensamientos» o «sentimientos» serían esos? ¿La «intención de bautizar» el barco? ¿La de hacerlo «sinceramente»? Y a decir verdad, otro tanto sucede con la condición de que el hablante actúe consecuentemente con su emisión. ¿Dejaría el barco de llamarse oficialmente *Queen Elizabeth* por el hecho de que después todo el mundo lo llame, digamos, *Queen Mary*? ¿Dejan de estar oficialmente casadas dos personas por el hecho de que, tras salir del juzgado, no vuelvan a verse o a dirigirse la palabra? En nuestra opinión, estas dos últimas condiciones caracterizan, más bien, a los actos *no ligados* a ninguna institución, por ejemplo las promesas o las declaraciones de intenciones.

Enseguida volveremos sobre este asunto, que tendrá más importancia de la que parece. Examinemos ahora la clasificación de los actos de habla que propone Austin. En un primer intento de clasificación de los usos del lenguaje, Austin distingue las dos categorías que ya hemos mencionado: *constatives* (enunciados constatativos) y *performative utterances* (emisiones realizativas). Los primeros tienen, como ya sabemos, un valor de verdad; y las segundas comprenden todos los usos del lenguaje cuyas condiciones de validez o de «acierto» no se identifican con la verdad o la falsedad. Ahora bien, el propio Austin se hace cargo enseguida de que esta distinción es insostenible. En primer lugar, es difícil inscribir en esta clasificación algunas emisiones particularmente ambiguas, que admiten una interpretación descriptiva, y dotada de valor de verdad, de expresiones aparentemente realizativas. Así, por ejemplo, una expresión como «Lo lamento» *(I am sorry)* puede interpretarse en sentido realizativo como una petición de discul-

6 Ib.

pas, pero también como una expresión de sentimientos, en cuyo caso habría que atribuirle un valor descriptivo.[7]

Sin embargo, es mucho más interesante una segunda dificultad a la que se enfrenta la distinción entre enunciados constatativos y emisiones realizativas, y es el hecho de que, en realidad, *todas* las emisiones o actos de habla pueden considerarse como pertenecientes simultáneamente a ambas categorías, puesto que todas pueden enjuiciarse desde la perspectiva de su validez veritativa y *también* desde la perspectiva de las formas no veritativas de validez, es decir, desde la perspectiva de su acierto realizativo.[8] En consecuencia, Austin abandona su primera distinción entre tipos de actos de habla y adopta una nueva distinción entre *elementos constitutivos de todo acto de habla*. Estos elementos son lo que Austin llama el componente *locucionario* y la *fuerza ilocucionaria*. Esta distinción anticipa la fórmula de la estructura general de los actos de habla que más tarde propondrá Searle: todo acto de habla se compone de un *contenido proposicional* dotado de un valor de verdad, y de una *fuerza ilocucionaria* que se propone «hacer» algo con las palabras, lograr un determinado efecto, y cuyo acierto debe enjuiciarse desde criterios diferentes del valor de verdad. Esta estructura suele formalizarse con la expresión F(*p*).[9] Los actos de habla quedan definidos como proposiciones o locuciones situadas en un contexto de comunicación, y su sentido no se agota en su contenido proposicional, sino que incluye también su fuerza ilocucionaria.

Es obvio que, de acuerdo con este segundo enfoque, debería ser posible enjuiciar *todos* los actos de habla a la luz de su valor de verdad, pero

---

7 Ib., pp. 80-90. A este tipo de expresiones ambiguas pertenecen los verbos que Austin llama *comportamentativos* («I am sorry…»), *expositivos* («I asume…») y *veredictivos* («I hold that…», cuyo sentido oscila entre lo descriptivo y lo realizativo en función del rango institucional del hablante, por ejemplo en función de si el hablante es un juez o no lo es).

8 Ib., p. 91.

9 J. Searle, *Speech acts,* p. 31. A decir verdad, no todos los actos de habla tienen un contenido proposicional (aunque todos ellos tienen una fuerza ilocucionaria). Expresiones como «¡Hola!», «¡Ay!», etc., carecen de él, y otras expresiones como «¡Viva Zapata!» solo vinculan a la fuerza ilocucionaria un objeto, y no una proposición. A. Blanco propone formalizar estos actos mediante la expresión F(*u*), siendo *u* un objeto del universo de discurso. Cf. A. Blanco, *Palabras al viento*, Madrid, Trotta, 2004, p. 25. Para nuestros propósitos podemos dejar de lado estos casos y centrarnos en los actos del tipo normal F(*p*).

también a la luz de las condiciones de acierto ilocucionario. Sin embargo, Austin encuentra algunas dificultades para desarrollar esta tesis. Conviene que nos detengamos un momento a considerarlas porque nos permitirán comprender las novedades que aporta la teoría de los actos de habla de Habermas, y sus ventajas frente a la de Austin.

La hipótesis de que todos los actos de habla pueden enjuiciarse atendiendo a su valor de verdad o bien a las condiciones de su acierto ilocucionario parece confirmarse sin dificultades en el caso de los actos que Austin llamaba «realizativos» en su primera clasificación. El «acierto» de la emisión realizativa «Bautizo este barco con el nombre de *Queen Elizabeth*» depende de ciertas *condiciones de verdad,* por ejemplo la verdad de la proposición «Hay un barco en el puerto que aún no ha sido bautizado». Si alguien se volviese loco y pretendiese bautizar un barco inexistente limitándose a arrojar al agua la botella de champán, podría objetársele que su acto de bautizar un barco ha fracasado, de modo no muy distinto a como fracasaría si lo ejecutase alguien no autorizado para ello (digamos, un ciudadano anónimo que pasea por el puerto). Pues bien, otro tanto debería suceder en el caso de los enunciados constatativos: también estas emisiones deberían poder enjuiciarse desde criterios distintos de la verdad o la falsedad. Pero lo cierto es que la argumentación de Austin no resulta muy convincente a este respecto. No queda claro cuáles son las condiciones de acierto ilocucionario de los enunciados descriptivos, más allá de su valor de verdad. Austin se limita a indicar que también los constatativos deben tener sus propias condiciones de acierto ilocucionario, puesto que también son actos lingüísticos: «Cuando decimos cualquier emisión, sea la que sea, ¿acaso no estamos "haciendo algo"?»;[10] «Enunciar es realizar un acto».[11]

Pues bien, las dificultades que encuentra Austin en este punto revelan algo interesante, relacionado con las diferencias, a las que antes aludimos, entre las condiciones de acierto ilocucionario (1-4) y las condiciones (5-6). Se da la circunstancia de que las condiciones de acierto ilocucionario que mejor se ajustan a los enunciados constatativos son, precisamente, las que peor se ajustan a los actos de habla institucionalmente ligados, que son los que Austin toma como modelo en sus análisis. Estas condiciones son, recordémoslo, la

---

10 J. L. Austin, *How to do things with words,* p. 92.
11 Ib., p. 139: «Stating is performing an act».

condición (5) de *sinceridad* y la condición (6) que exige *actuar consecuentemente con lo enunciado*. Es obvio que una afirmación como «Hay en el puerto un barco llamado *Queen Elizabeth*» debe pronunciarse cumpliendo una condición de *sinceridad* por parte del hablante, que debe creer en ella (pues sería absurda una emisión como esta: «Afirmo que hay en el puerto un barco llamado *Queen Elizabeth,* pero no lo creo»). Por otro lado, una afirmación como esta tampoco lograría su objetivo si el hablante no asumiese la obligación de actuar coherentemente con lo afirmado. Y es importante percatarse de que esta obligación de coherencia no afecta solo al terreno de la acción, sino también al de los actos de habla subsiguientes. Así, por ejemplo, Austin señala que quien afirma «El gato está sobre la alfombra» queda *eo ipso* comprometido con otras afirmaciones, como «La alfombra está debajo del gato».[12] Volviendo a nuestro ejemplo, igualmente absurda sería la emisión «Afirmo que hay en el puerto un barco llamado *Queen Elizabeth,* pero carezco completamente de razones que pudiesen apoyar esta afirmación». Esta emisión es absurda porque con ella el hablante pretende sustraerse a los compromisos lógicos que su afirmación implica para sus actos de habla posteriores.

Las condiciones de sinceridad y coherencia son, por consiguiente, imprescindibles para el éxito realizativo de las emisiones constatativas, como las afirmaciones. En cambio, mucho menos convincente es el intento de Austin de aplicar a estas emisiones las otras condiciones de éxito, a saber: su ejecución correcta y completa de acuerdo con un procedimiento convencional, llevado a cabo por parte de personas apropiadas en las circunstancias apropiadas. Pues naturalmente, la expresión de una afirmación es un acto *no ligado a ninguna institución particular,* y, por tanto, no necesita ajustarse a ningún procedimiento (más allá de los que imponen las propias reglas gramaticales), ni su ejecución eficaz debe quedar en manos de ninguna persona especialmente autorizada. Esto explica por qué, para aplicar a los enunciados constatativos su teoría de las condiciones de éxito realizativo, Austin se ve obligado a hacer algunos reajustes muy poco convincentes. Reinterpreta la condición de que el acto se atenga a un procedimiento convencional (condición 2) como la condición de existencia del referente:[13] «[…] si, por ejemplo, alguien afirma que el actual rey de Francia es calvo

12 Ib., p. 136.
13 Ib., p. 137.

[…], el supuesto enunciado es nulo y vacío, exactamente como cuando digo que te vendo algo, pero no es mío». La condición de que el hablante esté autorizado (condición 3) queda reinterpretada como la exigencia de que cumpla ciertos requisitos epistémicos (es decir, que sepa lo que dice): «[…] no puedes afirmar —no tienes derecho a afirmar— […] cuántas personas hay en la habitación de al lado».[14] Y la condición de corrección y completud del procedimiento (condición 1) queda reformulada como una exigencia de cumplimiento de las reglas gramaticales, exigencia que incumple quien, por ejemplo, «dice algo que no quería decir —emplea una palabra equivocada—: dice "el gato *[cat]* está sobre la alfombra", pero quería decir "el murciélago" *[bat]*».[15]

Es evidente, pues, que Austin tiene dificultades para aplicar su análisis de los actos de habla a todos aquellos actos que no están ligados a ninguna institución. En concreto, Austin no logra explicar en qué consiste la fuerza ilocucionaria de estos actos de habla no institucionales. Pues bien, la teoría de los actos de habla de Habermas (que es mucho más deudora de la de Austin que de los enfoques de Searle o Wittgenstein) supera estas dificultades al corregir en dos importantes aspectos la teoría de Austin. En primer lugar, Habermas prescinde del modelo de los actos institucionales; y, en segundo lugar, interpreta la fuerza ilocucionaria en términos de *compromisos:* lo que el hablante «hace» con las palabras es, ante todo, contraer determinados compromisos hacia su interlocutor.

3.2. La teoría de las actos de habla de Habermas: compromisos ilocucionarios y pretensiones de validez

Habermas prescinde del modelo de los actos institucionalmente ligados, que Austin privilegia sistemáticamente, e interpreta la fuerza ilocucionara de todo acto de habla como el establecimiento de una determinada *relación entre el hablante y el oyente*. Más en concreto, con su acto el hablante contrae un determinado *compromiso* hacia el oyente: «un acto ilocucionario expresa una determinada fuerza: un poder o coerción del tipo de la

14 Ib., p. 138.
15 Ib.

obligatoriedad que se sigue de un acto de prometer […]; hablante y oyente pueden establecer con los actos ilocucionarios relaciones interpersonales».[16] En este aspecto, y a pesar de otras importantes diferencias entre ambos autores, la teoría de los actos de habla de Habermas se aproxima a la de Searle, cuyo objeto preferente de análisis no son, como en Austin, los actos institucionalmente ligados, sino las promesas.[17] Como sucede con el verbo *prometer,* que característicamente genera un compromiso del hablante hacia el oyente, lo que se «hace con las palabras» es, en general, establecer compromisos intersubjetivos.

Estos compromisos pertenecen a unas pocas clases muy acotadas. De acuerdo con Habermas, en cada acto de habla un hablante asume necesariamente *cuatro* tipos de compromisos. Por decirlo ya en la terminología de Habermas, el hablante pretende que su acto de habla es válido desde cuatro puntos de vista, o entabla necesariamente *cuatro pretensiones de validez:* una pretensión de *inteligibilidad* para su emisión, una pretensión de *verdad* para el contenido proposicional, una pretensión de *rectitud* o corrección normativa para la ejecución del propio acto de habla, y una pretensión (normalmente implícita) de *veracidad,* es decir, la pretensión de que el hablante expresa, con su acto de habla, sus verdaderas creencias o intenciones.[18] Según Habermas, estas cuatro pretensiones de validez, estos cuatro compromisos que el hablante contrae en cada emisión, están presentes en *todos* los actos de habla. Veámoslo con un ejemplo. En un acto de habla constatativo como «Hay en el puerto un barco llamado *Queen Elizabeth*», la pretensión de validez predominante es la *verdad*. El criterio de enjuicia-

---

16 J. Habermas, «Zur Kritik der Bedeutungstheorie», en *Nachmetaphysisches Denken,* p. 119.

17 La promesa es en los escritos de Searle el tipo paradigmático de acto ilocucionario, a partir del cual se explica la estructura de los restantes tipos. Cf. J. Searle, «¿Qué es un acto de habla?», en L. M. Valdés (ed.), *La búsqueda del significado,* pp. 431 y ss.; J. Searle, *Speech acts,* cap. 3.

18 J. Habermas, «Was heisst Universalpragmatik», p. 354. En un texto muy lúcido, y tomando pie en la teoría de los actos de habla de Searle, A. Dorschel cuestiona que la pretensión de corrección normativa pueda considerarse como constitutiva del componente ilocucionario de *todo* acto de habla. Cf. A. Dorschel, «Is There any Normative Claim Internal to Stating Facts?», en D. M. Rasmussen y J. Swindal (eds.), *Jürgen Habermas,* Londres, Sage, 2002, vol. 4, pp. 201-211. Dejaremos de lado aquí esta crítica, que, sin embargo, merecería una consideración detenida por las consecuencias que podría tener sobre la totalidad de la teoría de la comunicación de Habermas.

miento que, en primer término, se nos ocurriría aplicar a una emisión como esta es, obviamente, el de su correspondencia con los hechos. No obstante, esta emisión entabla también implícitamente una pretensión de *rectitud,* en la medida en que el hablante debe considerarse legitimado para pronunciar su acto de habla. Aunque resulta difícil tratándose de una frase tan trivial, cabe imaginar alguna situación de comunicación en la que, por razones contextuales, la expresión «Afirmo que hay en el puerto un barco llamado *Queen Elizabeth*» fuese incorrecta normativamente, y el interlocutor pudiese reaccionar a ella cuestionando no ya su verdad proposicional, sino su pretensión de corrección normativa, por ejemplo respondiendo algo como «¡No tiene usted ningún derecho a decirme eso!» (o incluso: «¡Eso no me lo repite usted en la calle!»). Otro tanto sucede con la pretensión de veracidad, que el oyente podría cuestionar con una respuesta como «No, no habla usted en serio, lo que dice debe de ser una broma».

Por supuesto, en los actos de habla no constatativos cabe reconocer este mismo entrelazamiento de las distintas pretensiones de validez. Sin embargo, la gramática del verbo ilocucionario empleado en cada caso subraya cuál de ellas se hace explícita y, por tanto, es predominante. Esto permite a Habermas ofrecer una clasificación de los actos de habla en función de la pretensión de validez predominante en cada caso. La *verdad* es la pretensión de validez que entablan característicamente los actos de habla *constatativos* (afirmaciones, suposiciones, conjeturas, descripciones, narraciones, etc.), la *rectitud* o *corrección normativa* caracteriza a los actos de habla *regulativos* (órdenes, ruegos, consejos, etc.), y la *veracidad* es predominante en los actos *expresivos* (confesiones, declaraciones de intenciones, expresión de sentimientos, etc.). La pretensión de *inteligibilidad* (es decir, la pretensión de que la emisión resulta comprensible para el oyente) no permite diferenciar ninguna clase específica de actos, puesto que está necesariamente presupuesta en todos ellos por igual.[19]

---

19 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 1, p. 414. La pretensión de inteligibilidad está siempre supuesta de forma implícita, aunque puede tematizarse como tal cuando alguno de los participantes señala que, literalmente, no comprende las palabras de su interlocutor. Pero esta pretensión no puede desempeñarse discursivamente, sino solo eligiendo otras expresiones, o bien iniciando un discurso acerca del significado de las palabras. En uno de sus primeros textos de teoría de la comunicación, Habermas distingue un tipo de actos de habla (los «comunicativos») que explican «el sentido de las expre-

Es importante subrayar en qué sentido estas pretensiones de validez pueden interpretarse como *compromisos* que el hablante contrae hacia el oyente. Cada una de estas pretensiones implica que, en caso necesario, el hablante debe poder *dar razón* a su interlocutor de la verdad, la corrección normativa o la veracidad de sus palabras. Esto explica la importancia de las promesas como tipo paradigmático de actos (frente a los bautizos, que tanto gustaban a Austin): si el sentido de una promesa es adoptar un compromiso con el oyente, otro tanto puede decirse de las afirmaciones, los ruegos, los imperativos, etc. Pues bien, esta concepción de la fuerza ilocucionaria como relación intersubjetiva, y, más en concreto, como el conjunto de compromisos que el hablante contrae con el oyente en las distintas dimensiones de validez de sus emisiones, tiene dos importantes consecuencias. En primer lugar (*a*), esta concepción subraya con más nitidez que la teoría de Austin (o la de Searle) el hecho de que el éxito ilocucionario de los actos de habla (su «fortuna» o «acierto» en el sentido de Austin) solo puede alcanzarse mediante el concurso de todos los participantes en la comunicación y *en ningún caso* puede alcanzarse por las operaciones de un único sujeto. Lo cual implica, además, que los compromisos implícitos en los actos de habla no solo obligan al hablante, sino también al oyente. Y en segundo lugar (*b*), Habermas subraya que la fuerza ilocucionaria no solo establece compromisos discursivos, sino que estos se extienden también al terreno de la interacción. Esta segunda consecuencia permitirá a Habermas explicar la integración social por medio del efecto de vínculo de los actos de habla.

Consideremos por separado cada uno de estos dos importantes aspectos de la teoría de Habermas.

a) *Los fines ilocucionarios solo se alcanzan cooperativamente: crítica de Habermas a Searle*

Existe una diferencia crucial entre todo aquello que «se hace con palabras» y las actividades racionales de un sujeto que interviene causalmente en el mundo con el propósito de lograr algún fin. Para Habermas, el compromiso que el hablante contrae hacia el oyente con sus actos de habla solo

---

siones en tanto que expresiones» (cf. J. Habermas, «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», p. 111). Más tarde, sin embargo, Habermas se atiene en general a su clasificación de *tres* tipos de actos.

puede cumplirse *cooperativamente,* mediante el reconocimiento racionalmente motivado por parte del oyente de la pretensión de validez entablada en cada caso. El siguiente pasaje de *Pensamiento postmetafísico* expresa claramente este importante aspecto de la teoría de la comunicación de Habermas:

> El hablante no puede tender al objetivo del entendimiento como algo a poner por obra causalmente, porque el éxito ilocucionario (que va más allá del mero comprender lo que se dice) depende del *asentimiento racionalmente motivado del oyente:* el acuerdo lingüístico en el tema de que se trate ha de sellarlo el propio oyente mediante el reconocimiento de una pretensión de validez susceptible de crítica, *sin que, por así decir, se le pueda forzar a ello*. Los fines ilocucionarios solo pueden alcanzarse cooperativamente, no están a disposición de los distintos participantes en la comunicación como efectos a generar causalmente. Un hablante no puede imputarse *a sí mismo* un éxito ilocucionario del mismo modo que un agente que actúa con vistas a conseguir un fin puede atribuirse a sí mismo el resultado de su intervención en el entramado de los procesos intramundanos.[20]

Esta concepción de los fines ilocucionarios como fines esencialmente *cooperativos* encuentra un importante desarrollo en las críticas de Habermas (y Apel) a Searle, cuya teoría parece difuminar el sentido intersubjetivo de la fuerza ilocucionaria. Tomando pie en Austin, Searle propone una taxonomía de cinco clases de actos de habla: representativos (del tipo «afirmo»), directivos («ordeno»), compromisorios («prometo»), expresivos («felicito», «pido disculpas», «agradezco»), y declarativos («bautizo», «absuelvo»).[21] Cada uno de estos tipos difiere de los demás en tres aspectos:

1) por su propósito ilocucionario («illocutionary point») o aquello que el hablante pretende conseguir en cada caso con su emisión;
2) por el estado mental que debe acompañar a cada acto (por ejemplo, la creencia en el caso de las afirmaciones, o el deseo de que el oyente haga lo que se le ordena en el caso de los actos directivos); y

---

20 J. Habermas, «Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt», en *Nachmetaphysisches Denken*, p. 66 (cursiva mía). Cf. también J. Habermas, «Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität», en *Wahrheit und Rechtfertigung,* Fráncfort, Suhrkamp, 1999, pp. 111 y ss.

21 J. Searle, «Una taxonomía de los actos ilocucionarios», en L. M. Valdés (ed.), *La búsqueda del significado,* pp. 458 y ss.

3) por lo que Searle llama la «dirección de ajuste» («direction of fit») entre las palabras y los hechos: algunos actos implican que las palabras se ajustan a los hechos (como sucede en los actos representativos), mientras que otros pretenden que los hechos se ajusten a las palabras (como sucede en los actos directivos y compromisorios).[22]

Para nuestra argumentación podemos limitarnos a comparar los actos *representativos* (afirmaciones) y los *directivos* (imperativos). Searle caracteriza el propósito ilocucionario de los actos representativos en unos términos que parecen reconocer, siquiera implícitamente, su aspecto cooperativo o intersubjetivo: «El objeto o propósito de los miembros de la clase de los representativos es comprometer al hablante (en diferentes grados) con que algo es el caso, con la verdad de la proposición expresada».[23] Es obvio que el hablante solo puede cumplir su compromiso con la verdad de lo afirmado frente a un oyente si logra *convencer racionalmente* a este de la pretensión de verdad entablada en su acto de habla. Sin embargo, esta referencia, siquiera implícita, al logro intersubjetivo o cooperativo del propósito ilocucionario queda mucho más difuminada cuando Searle pasa a ocuparse de los actos directivos. El propósito ilocucionario de estos actos consiste, según Searle, en el intento del hablante «de lograr que el oyente haga algo».[24] Pero si se los interpreta de este modo, los actos directivos parecen asimilarse a las intervenciones en el mundo objetivo de un sujeto que actúa monológicamente: en efecto, se puede «lograr que el oyente haga algo» reduciendo al mínimo su reconocimiento de la pretensión de rectitud de la acción que se le exige, o incluso eliminando por completo dicha exigencia de reconocimiento, como sucede cuando se obliga a alguien a hacer algo bajo amenazas o apuntándole con una pistola. Una interacción basada en amenazas solo requiere que el oyente se tome estas en serio, y no necesita el reconocimiento de pretensiones de validez.

Ahora bien, esto *no* es lo que sucede en el caso de las órdenes apoyadas en un trasfondo normativo institucional, o en el caso de otros actos como las

---

22 Ib., pp. 449 y ss. Searle menciona doce criterios de diferenciación de los actos de habla. Pero después su taxonomía solo emplea realmente estos tres, por lo que podemos dejar de lado los restantes.

23 Ib., p. 458.

24 Ib., p. 459.

peticiones o las exigencias respaldadas en algún tipo de razones (por ejemplo, razones morales). En una interesante crítica a Searle, Apel describe las diferencias en el sentido ilocucionario de estos actos presuponiendo un mismo significado proposicional para todos ellos (por ejemplo, que «el oyente abra una puerta»). El acatamiento de una *orden* implica que el oyente abre la puerta «porque la orden es respetada como conforme al reglamento y prescrita por una persona autorizada».[25] Las *peticiones* se cumplen porque el oyente las considera dignas de cumplirse (aunque nada le obligue a hacerlo), y el cumplimiento de las *exigencias* implica que el oyente las considera justificadas (aunque no se apoyen en un contexto institucional que dote al hablante de los medios para sancionar su incumplimiento). Sin embargo, la concepción de Searle de la fuerza ilocucionaria no es lo bastante precisa para captar las diferencias entre estos tipos de actos. Pues es obvio que una petición, una exigencia y un imperativo pronunciado con una pistola en la mano no difieren ni por su *dirección de ajuste* (que en todos estos casos consiste en que los hechos se ajusten a las palabras), ni por el *estado mental* del hablante (que es en todos los casos el *deseo* de que el oyente haga algo en particular), ni tampoco, según Searle, por su *propósito ilocucionario,* que se reduce en todos estos casos a que el oyente haga lo que el hablante le pide. Para poder señalar las diferencias entre fuerzas ilocucionarias tan diversas como las que tienen las amenazas, las órdenes legítimas, las peticiones y las exigencias, es necesario hacerse cargo no solo de las intenciones del hablante, sino también del modo en que el oyente acepta en cada caso la oferta contenida en el acto de habla. Es decir: es necesario introducir en la fuerza ilocucionaria las *condiciones de reconocimiento* intersubjetivo de la pretensiones de validez, y no solo las condiciones de *cumplimiento* del fin que se propone el hablante.[26]

Resumamos lo visto hasta aquí. Habermas propone interpretar la fuerza ilocucionaria de todos los actos como el conjunto de compromisos

---

25 Cf. K.-O. Apel, «Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung?», en *Auseinandersetzungen,* Fráncfort, Suhrkamp, 1998, p. 438. Cf. también J. Habermas, «Bemerkungen zu J. Searles "Meaning, Communication and Representation"», en *Nachmetaphysisches Denken,* pp. 136 y ss.; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 1, pp. 413-414.

26 K.-O. Apel, «Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung?», p. 439: «no solo pertenece a la fuerza ilocucionaria, es decir, al significado explicitable del acto de habla la señalización de las *condiciones de satisfacción* de un *deseo,* sino también las de *las razones para su cumplimiento*».

contraídos por el hablante con el oyente en relación con las pretensiones de validez. Es esta una concepción de la fuerza ilocucionaria más abstracta que la de Austin, cuya teoría permanece excesivamente apegada a los actos institucionalizados. Y es también más precisa que la de Searle, cuya concepción de la fuerza ilocucionaria pasa por alto que el éxito ilocucionario solo puede alcanzarse *cooperativamente,* en la medida en que el oyente reconozca racionalmente la pretensión de validez entablada por el hablante. Pasemos ahora a considerar en qué medida la teoría de los actos de habla de Habermas conecta con su teoría sociológica.

b) *Compromisos discursivos y compromisos relevantes para la acción: lenguaje y acción social*

La teoría de los actos de habla permite a Habermas explicar la integración social por medio del vínculo que establecen las pretensiones de validez. La fuerza ilocucionaria consiste, como hemos visto, en un conjunto de compromisos. Desde la perspectiva del hablante, estos compromisos se sitúan ante todo en el terreno de la *argumentación:* el hablante que hace una afirmación o formula una exigencia queda comprometido, por el propio sentido ilocucionario de su acto de habla, a fundar en argumentos, si el oyente lo requiere, la validez que pretende para su emisión, es decir, la verdad de su afirmación o la corrección normativa de su exigencia. El cumplimento de este compromiso argumentativo forma parte de las condiciones de éxito ilocucionario del acto, o de lo que Austin llamaba sus condiciones de «acierto» o «fortuna»: quien afirmase algo, pero luego no fuese capaz de aportar un solo argumento en defensa de lo afirmado, no estaría afirmando nada en realidad, no estaría *haciendo ninguna afirmación*.

Más complejo es, a este respecto, el caso de los actos regulativos, que entablan en primer término pretensiones de validez normativas. Pues en estos casos las razones pueden sustituirse por *amenazas,* sin que la falta de una fundamentación o la falta de reconocimiento de una pretensión de validez normativa por parte del oyente impida la aceptación de la propuesta de interacción contenida en el acto de habla. La exigencia del atracador que grita «¡Arriba las manos, o disparo!» mostrando una pistola puede aceptarse (y, de hecho, suele aceptarse) sin que medien otros motivos distintos de la amenaza, y es obvio que no podría ser de otro modo, puesto que el atracador no vincula a su amenaza ninguna pretensión de corrección normativa. Ahora bien, Habermas argumenta que ni siquiera en estos casos de «uso

abiertamente estratégico del lenguaje»[27] (es decir, un uso en el que el lenguaje se emplea no con el fin de alcanzar un acuerdo, sino simplemente como un instrumento de *poder,* de imposición de la voluntad del hablante sobre el oyente) desaparece completamente la referencia a pretensiones de validez y a los compromisos argumentativos del hablante. Incluso los actos de habla del tipo de las amenazas (que Habermas llama «imperativos simples»,[28] carentes de un respaldo normativo compartido entre hablante y oyente) requieren, para alcanzar su propósito, que el oyente pueda tomar en serio las pretensiones de *verdad* y de *veracidad* que, como ya sabemos, también entabla el hablante, aunque su acto tenga prioritariamente un carácter regulativo. El oyente debe creer que el hablante tiene realmente la intención de cumplir su amenaza, y que tiene realmente la capacidad de hacerlo. Así, un imperativo simple puede cuestionarse desde la perspectiva de su veracidad («De nada sirve tu amenaza porque no te atreverías a dispararme») o de los supuestos veritativos implícitos («De nada sirve tu amenaza porque esa pistola es de juguete»).

Pero, además, Habermas argumenta que, de un modo indirecto, también los imperativos simples remiten a una pretensión de corrección. Las amenazas *sustituyen* precisamente a las razones que el oyente esperaría recibir si hubiera de aceptar libremente la oferta de interacción del hablante, que solo en tal caso sería legítima. Las coacciones pueden considerarse, por tanto, como un *caso límite* de las interacciones fundadas en razones y respaldadas normativamente. Reproducen la estructura de oferta y aceptación o rechazo de pretensiones de validez, pero ni el hablante puede desempeñar discursivamente su pretensión de validez, ni la aceptación de la oferta contenida en el acto de habla se sigue del reconocimiento racional de dicha pretensión. Por eso Habermas considera que el uso abiertamente estratégico del lenguaje, como el que representan las amenazas y las coacciones, es «parasitario»[29] en relación con el uso orientado al entendimiento, al reco-

---

27 J. Habermas, «Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität», pp. 125 y ss.

28 Ib., p. 117.

29 Ib., p. 128. Esta expresión aparece originalmente en J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 1, p. 388. Habermas emplea el argumento del «parasitismo» para reconstruir desde su propia teoría la distinción de Austin entre actos ilocucionarios y perlocucionarios, y demostrar el primado lógico del uso del lenguaje orientado al entendi-

nocimiento racional por parte del oyente de las pretensiones de validez entabladas por el hablante.

Ahora bien, hasta aquí hemos insistido sobre todo en los compromisos que contrae el *hablante* con sus actos de habla. Pero cuando el receptor de la comunicación acepta las pretensiones de validez que el emisor entabla, los compromisos argumentativos dan paso a otro tipo de compromisos, que ya no se sitúan únicamente en el terreno de la argumentación, sino también en el de la interacción: «Con su afirmativa el oyente acepta la oferta hecha con el acto de habla y funda un acuerdo que se refiere, de un lado, al contenido de la emisión y, de otro, a las garantías inmanentes al acto de habla y *a las obligaciones relevantes para la interacción posterior*».[30] Para distinguirlos de los compromisos argumentativos, llamaremos *prácticos* a estos nuevos compromisos, referidos a la interacción. En algunos casos, estos compromisos prácticos relevantes para la interacción son incluso más importantes que los compromisos argumentativos. Así sucede con todos los actos de habla *expresivos,* en los que la pretensión de validez más importante es la pretensión de veracidad. De quien pronuncia una declaración de amor, por ejemplo, no se espera que la argumente con razones, puesto que algo tal es imposible; pero sí se espera, e incluso se exige, que después actúe en consecuencia. Es precisamente la incoherencia entre las declaraciones y las acciones lo que revela, en estos casos, la insinceridad de la declaración y, por tanto, el incumplimiento de la pretensión de validez

---

miento sobre el uso *manipulador* del lenguaje, en el que el hablante pretende influir sobre la conducta del oyente, pero sin que este perciba esa intención. La manipulación consiste en que el hablante pretende *persuadir* al oyente de algo, pero fingiendo que pretende *convencerle*. Ahora bien, es dudoso que pueda aplicarse este argumento del «parasitismo» para los usos abiertamente estratégicos del lenguaje, como son las amenazas o los imperativos simples. Esta cuestión ha dado lugar a una interesante controversia, que preferimos dejar aquí de lado en sus detalles, pues nos desviaría excesivamente de nuestra argumentación. Cf. E. Skjei, «A Comment on Performative, Subject, and Proposition in Habermas's Theory of Communication», *Inquiry,* vol. 28 (1985), pp. 87-105; J. Habermas, «Reply to Skjei», *Inquiry,* vol. 28 (1985). Es lucidísimo el análisis de K.-O. Apel, «Das Problem des offen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht», en *Auseinandersetzungen*. La última posición de Habermas sobre este problema es la que acabamos de exponer, y se encuentra en el artículo ya citado «Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität».

30 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 1, p. 398 (cursiva mía).

que le es propia.[31] Pero es importante percatarse de que los compromisos prácticos que se siguen del sentido ilocucionario de los actos de habla ya no solo vinculan al hablante, *sino también al oyente*. El sentido de estos compromisos, y el grado en que conciernen al hablante, al oyente o a ambos, depende del sentido ilocucionario de cada acto. Los mandatos y las órdenes comprometen primariamente al oyente, mientras que las promesas o las declaraciones comprometen al hablante, y los convenios o los contratos comprometen a ambas partes en la misma medida.[32] Pero con independencia de estas variaciones, lo esencial es el hecho de que, precisamente porque el éxito ilocucionario es una tarea cooperativa, los actos de habla comprometen tanto al hablante como al oyente, y no solo en el terreno de la argumentación, sino también en el de la interacción. No solo el hablante: también el oyente, cuando acepta una orden o un ruego, se compromete a actuar en consecuencia,[33] o bien a fundamentar su negativa a hacerlo suspendiendo la interacción e iniciando un proceso discursivo en el que él mismo asume el papel de hablante y queda obligado por los compromisos argumentativos correspondientes. En estos compromisos se basa el «efecto de vínculo» social de los actos de habla, cuyas implicaciones sociológicas vamos a examinar a continuación.

3.3. Implicaciones para la teoría sociológica: el «efecto de vínculo» de los actos de habla y la transformación de la integración social

Tras este análisis de la teoría de los actos de habla, estamos en condiciones de examinar con la debida precisión conceptual cómo aborda Habermas el problema de la integración social. Y es que, en efecto, la teoría de la integración social de Habermas se sustenta sobre las dos tesis que acaba-

---

31 En castellano tenemos un refrán que expresa perfectamente, y sin todos estos tecnicismos, la prioridad de los compromisos prácticos sobre los compromisos argumentativos en el caso de las pretensiones de veracidad: *Hechos son amores, y no buenas razones*.

32 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 1, p. 406, nota.

33 Algo distinto sucede cuando se acepta un imperativo basado únicamente en la coacción, en cuyo caso la aceptación puede ser meramente aparente y estratégica. Por supuesto, en talos casos el oyente no queda obligado a dar razón del incumplimiento de un compromiso que no es sino el resultado de la coacción.

mos de exponer: la tesis de que los actos de habla no solo establecen compromisos discursivos, sino también compromisos prácticos; y la tesis de que estos compromisos no afectan solo al emisor, sino también al destinatario de la comunicación. El siguiente pasaje lo expresa con toda claridad:

> Las ofertas que representan los actos de habla pueden alcanzar un efecto de coordinación de la acción *porque del posicionamiento afirmativo del destinatario frente a una oferta seria resultan obligaciones relevantes para la secuencia de interacción*.[34]

Habermas llama «efecto de vínculo de los actos ilocucionarios» [35] a esta capacidad del lenguaje para vincular a los interlocutores también en el plano de la acción (y no únicamente en el plano de la argumentación o del discurso). Ahora bien, aún es necesario explicar en qué sentido esta fuerza de vínculo inherente a la comunicación lingüística permite distinguir un tipo de integración social no solo específicamente diferente de la integración sistémica, caracterizada por la eliminación de los procesos de entendimiento lingüístico, sino diferente también de la integración normativa tal como la entienden Weber o Durkheim, es decir, la integración basada en un trasfondo de valores compartidos sustentados en tradiciones incuestionables.

En efecto, Habermas sostiene que existen diferencias esenciales entre la integración normativa de las sociedades tradicionales y la integración basada en el entendimiento en torno a pretensiones de validez. La clave de estas diferencias estriba en el carácter potencialmente universal, e independiente de cualquier contexto, de los supuestos que aceptan necesariamente los participantes en la comunicación. Estos supuestos no se limitan a las pretensiones de validez entabladas por todo acto de habla, sino que incluyen también el supuesto de que las *razones* con las que los participantes apoyan dichas pretensiones son universales y deberían convencer a *cualquier* posible participante en la comunicación:

> Incluso la más fugaz oferta contenida en un acto de habla, incluso las tomas de postura de afirmación o negación más convencionales, *remiten* a argumentos o razones potenciales y, por tanto, al auditorio idealmente

---

34 J. Habermas, *Faktizität und Geltung,* Fráncfort, Suhrkamp, 1992, p. 34 (cursiva mía).

35 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 1, pp. 397 y ss.

> ampliado de una comunidad ilimitada de comunicación, al que esos argumentos habrían de convencer para quedar justificados, es decir, para ser racionalmente aceptables.[36]

En la circunstancia de que, por su propio sentido, *toda* argumentación pretende una validez que trasciende cualquier contexto espacial y temporal particular estriba la diferencia entre la *integración social normativa,* tal como la concibieron Durkheim o Weber, y el concepto de *integración social comunicativa* que defiende Habermas. El primer tipo de integración puede lograrse simplemente por medio de la aceptación fáctica, basada en sanciones, de ciertos principios normativos que no necesitan una fundamentación argumentativa. La otra forma de integración, en cambio, se basa en razones que permiten considerar válidos los principios que regulan la interacción más allá de su mera vigencia social: «La *validez* que pretendemos para nuestras emisiones y para nuestras prácticas de justificación se distingue de la *vigencia social* de estándares a los que fácticamente estamos acostumbrados, y de expectativas a las que simplemente estamos habituados o que han quedado estabilizadas mediante amenazas de sanción».[37]

Por supuesto, en este punto cabe formular una objeción importante a este planteamiento de Habermas. Cabe preguntarse, en efecto, si puede llevarse a cabo una distinción tan tajante entre una forma de integración sustentada en un trasfondo normativo compartido y otra forma mediada por procesos discursivos en torno a pretensiones de validez, puesto que todo consenso, *incluido el que se logra mediante procesos argumentativos,* descansa en valores y supuestos compartidos. Sin embargo, Habermas insiste en que los procesos discursivos introducen transformaciones esenciales en la integración social normativa. La teoría sociológica de Durkheim permite a Habermas ilustrar con claridad estas transformaciones.

En *Las formas elementales de la vida religiosa,* Durkheim defiende dos tesis importantes para esta argumentación de Habermas. En primer lugar, Durkheim sostiene que las normas morales extraen su fuerza vinculante de su conexión con lo sagrado. A diferencia de las normas jurídicas, cuya validez se funda meramente en las sanciones que están institucionalmente asociadas a ellas, las normas sociales prejurídicas gozan de autoridad moral,

---

36 J. Habermas, *Faktizität und Geltung,* p. 35.
37 Ib., pp. 36-37.

es decir, se presentan a la conciencia como normas obligatorias con independencia de la posibilidad empírica de sancionar las conductas desviantes. En el lenguaje de Kant, diríamos que se presentan como imperativos *categóricos*. A su vez, este carácter obligatorio de las normas morales solo puede comprenderse por su conexión con la esfera de la religión, y más en particular con la experiencia de lo sagrado. A diferencia de la conducta contraria a derecho, las acciones que atentan contra las normas morales tienen el carácter de profanaciones, precisamente porque la dignidad moral de esas normas se experimenta como una cualidad sagrada. Para Durkheim, el lenguaje de la moral toma prestados sus rasgos del lenguaje religioso.[38]

Pero Durkheim no solo hunde las raíces de la conciencia moral en la experiencia de lo sagrado, sino que, en segundo lugar, identifica a su vez lo sagrado con lo social: el objeto al que se refiere la experiencia religiosa no es una divinidad trascendente, *sino la sociedad misma* a la que pertenece el creyente, y que en la conciencia religiosa queda transfigurada, mistificada como divinidad. Así, los símbolos religiosos, sobre los que a su vez se fundamenta el carácter vinculante de las normas morales, representan en última instancia el consenso de fondo sobre el que descansa la integración de una sociedad. Para Durkheim, religión, moral y valores sociales son en esencia lo mismo. Y como ya vimos en páginas anteriores, el concepto de «solidaridad mecánica» se refiere al tipo de integración social basado en esas convicciones morales y religiosas compartidas. Este tipo de «solidaridad» se corresponde con una individualidad muy poco desarrollada, de tal modo que la «conciencia colectiva» (es decir, el conjunto de creencias religiosas y morales compartidas por la comunidad) se impone casi causalmente, mecánicamente, sobre las creencias y conductas de los individuos.

Quizás un tanto contradictoriamente con su propia distinción entre la solidaridad mecánica y la solidaridad orgánica,[39] para Durkheim no existen

---

38 «La moral dejaría de ser moral si no contuviera ya en sí nada religioso. Así, el horror que nos inspira el crimen es comparable en todos sus aspectos con el que el sacrilegio inspira a los creyentes; y el respeto que nos inspira la persona humana es difícil de distinguir, si no es en sus matices, del respeto que el creyente de cada religión tiene por las cosas que considera sagradas». É. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa,* citado en J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 2, p. 80.

39 Cf. sobre esto N. Luhmann, «Arbeitsteilung und Moral».

diferencias esenciales entre el consenso de fondo que garantiza la integración de las sociedades tradicionales y el que garantiza la integración de las sociedades modernas, secularizadas y funcionalmente diferenciadas. Así lo prueban, para Durkheim, las similitudes entre las ceremonias religiosas de las sociedades integradas «mecánicamente» y las solemnidades de las sociedades modernas.[40] Pero, contra esta asimilación, la teoría de la comunicación de Habermas permite establecer algunas diferencias estructurales entre la forma de integración de las sociedades tradicionales y la de las sociedades modernas. De acuerdo con Habermas, el proceso de secularización de la cultura opera una «lingüistización de lo sacro» o una «fluidificación comunicativa del consenso religioso básico»,[41] es decir, una transformación progresiva del consenso asegurado de antemano (y actualizado simbólicamente en ceremonias públicas de carácter religioso o laico) en un consenso que deben alcanzar *los propios participantes* en la comunicación social mediante el intercambio de argumentos:

> [Con la secularización, JLL] la base de validez de la tradición se desplaza de la acción ritual a la acción comunicativa. Las convicciones [socialmente integradoras, JLL] deben cada vez menos su autoridad a la fuerza fascinadora y al aura de lo santo y cada vez más a un consenso no simplemente reproducido, sino *alcanzado,* es decir, buscado y conseguido comunicativamente.[42]

Es obvio que tratamos aquí con tipos ideales, en el sentido de Max Weber. Ni las sociedades premodernas carecían totalmente de procesos discursivos, ni la integración de las sociedades modernas carece de elementos puramente rituales y cargados con la fuerza de los símbolos religiosos (banderas, desfiles, actos solemnes en las instituciones políticas, etc.) Pero lo

---

40 Habermas cita un pasaje de Durkheim muy ilustrativo a este respecto: «No hay ninguna sociedad que no sienta la necesidad de reavivar a intervalos regulares los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que forman su unidad y su personalidad. Esta reanimación no puede obtenerse si no es por medio de reuniones, de asambleas, de congregaciones en que los individuos, estrechamente en contacto los unos con los otros, reafirman en común sus sentimientos comunes […]. ¿Qué diferencia esencial hay entre una asamblea de cristianos celebrando las principales estaciones de la vida de Cristo, o de judíos celebrando la salida de Egipto o la promulgación del Decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando la institución de una nueva carta moral o cualquier gran acontecimiento de la vida nacional?». É. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa,* citado en J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 2, pp. 84-85.

41 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 2, p. 125.

42 Ib., p. 136.

cierto es que la distinción entre el consenso reproducido ritualmente y el consenso alcanzado discursivamente permite señalar importantes diferencias entre la integración social normativa y la integración social comunicativa, y explica otros rasgos de las sociedades modernas o secularizadas en comparación con las premodernas. Habermas menciona, a título de ejemplos, la diferente función del espacio público, la relación de los actores sociales con el consenso de fondo que sustenta la integración, y el tipo de comunidad característica en cada caso.

El espacio público de las sociedades integradas por medio de la solidaridad «mecánica» se agota en sus funciones ceremoniales de actualización o representación simbólica de valores y jerarquías sociales, y queda ocupado enteramente por las figuras de quienes tienen el poder; mientras que la esfera pública de las sociedades integradas comunicativamente está abierta, en principio, al cuestionamiento discursivo de esos valores y jerarquías (y no solo a su actualización ritualizada) por parte de todos los miembros de la comunidad.[43] En segundo lugar, el trasfondo normativo de las sociedades integradas «mecánicamente» goza de una *autoridad* incuestionable, o solo cuestionable en condiciones institucionalmente muy restringidas y, a su vez, ritualizadas (por ejemplo, los concilios en los que los prelados de la Iglesia católica deliberan en torno a las controversias dogmáticas). La integración social comunicativa también descansa sobre un trasfondo normativo compartido, pero este no goza de una autoridad incuestionable, sino que tiene más bien un carácter de *familiaridad*. Constituye un trasfondo de obviedades que se dan por supuestas atemáticamente en la comunicación, pero que pueden ser tematizadas tan pronto como alguno de los participantes suspenda la interacción e inicie un proceso discursivo que explicite y cuestione la validez de esas convicciones obvias.[44] Por último, Habermas sostiene que la transformación o «fluidificación» lingüística de la integración social normativa permite diferenciar las *comunidades de fe* religiosas y las *comunidades de comunicación* que caracterizan, en principio

---

43 Sobre la diferencia entre la esfera pública premoderna y «representativa», y la moderna esfera pública política, cf. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit,* Fráncfort, Suhrkamp, 1990, cap. I, § 2, pp. 58 y ss.

44 Sobre esta diferencia entre la *autoridad* y la *familiaridad* de los supuestos de la acción comunicativa en las sociedades premodernas y en sociedades racionalizadas, cf. J. Habermas, *Faktizität und Geltung,* pp. 39 y ss.

(y siempre, claro está, como un tipo ideal weberiano), a las sociedades modernas secularizadas: «En este proceso [de transformación lingüística de la solidaridad social, JLL] la *comunidad de fe religiosa,* que es la que empieza haciendo posible la cooperación social, se convierte en una *comunidad de comunicación* […]».[45]

Vemos, pues, hasta qué punto es necesario distinguir entre la integración social basada en tradiciones incuestionables y la integración basada en procesos de entendimiento en torno a pretensiones de validez. Solo esta distinción permite reconocer ciertas diferencias empíricas muy relevantes entre las sociedades tradicionales y las sociedades modernas. Para Habermas, el núcleo de la integración en las sociedades modernas, dotadas de una cultura racionalizada, ya no es un cuerpo de tradiciones intocables, sino el efecto de vínculo de los actos de habla que intercambian los propios actores sociales en tanto que participantes en procesos discursivos. Ahora bien, incluso si se admiten estas diferencias estructurales entre formas de integración social, e incluso si se admite su relevancia no solo analítica, sino también empírica, es evidente que las sociedades modernas no sustituyen de manera generalizada el poder casi coactivo y «mecánico» de las tradiciones por la transparencia de los acuerdos racionales entre actores sociales. Queda esa otra alternativa, la tercera, sobre la que hemos de volver a continuación: la integración sistémica. Y es que, de acuerdo con Habermas, la modernización de las sociedades entraña una dialéctica entre dos principios de integración contradictorios: la secularización y racionalización cultural posibilita, en principio, que los procesos de entendimiento se conviertan en el mecanismo principal de integración; y, sin embargo, estos procesos quedan *bloqueados* y suplantados por los medios de integración sistémica, como son el dinero y el poder. De modo que todos aquellos ámbitos de acción social que requieren el recurso al entendimiento para cumplir sus funciones específicas, y que por primera vez podrían liberarse del peso de las tradiciones dogmáticas, quedan invadidos o, como dice Habermas, *colonizados* por el dinero y el poder.[46] En esto consiste, para Habermas, la dialéctica de la Ilustración: esa misma racionalización cultural que abre la posibilidad de una sociedad emancipada del peso de las tradiciones posibi-

45 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 2, p. 139.
46 Ib., p. 293.

lita al mismo tiempo la aparición de subsistemas cuyos medios de integración impiden esa emancipación y cosifican de otro modo las relaciones sociales.

Así, ese tipo de integración social comunicativa, dependiente del entendimiento lingüístico, debe abrirse paso no solo contra la integración social normativa, sino también, y ante todo, contra la integración que tiene lugar a través de medios sistémicos. De la estructura de estos y de su capacidad de cosificación de las relaciones sociales vamos a ocuparnos en lo que sigue.

Capítulo 4
DIFICULTADES DE UN CONCEPTO GENERALIZADO DE INTEGRACIÓN SISTÉMICA: LA TEORÍA DE LOS «MEDIOS» DE LUHMANN

Como vimos en el capítulo 2, Habermas sostiene que el intento de Parsons de asimilar todos los mecanismos reguladores de la interacción social a la estructura del dinero presenta dificultades que obligan a distinguir, junto a la integración sistémica, una forma de integración social fundada en el reconocimiento de las pretensiones de validez de los actos de habla. Estas dificultades obligan, además, a considerar el lenguaje como un mecanismo de integración social más fundamental que los medios, ya que estos toman de aquél su estructura. Pues bien, los argumentos de Habermas contra Parsons pueden extenderse a la obra de Luhmann, pero no sin mediaciones, dado que Luhmann coincide con Habermas en al menos un aspecto central de la crítica de este a la teoría de los medios de regulación de Parsons. También para Luhmann, en efecto, es poco convincente la reducción de todas las formas de interacción a formas de intercambio, o la descripción del funcionamiento de todos los medios de regulación a partir de las características estructurales del dinero, porque de este modo no es posible explicar cómo los medios de control motivan a aceptar la comunicación que pretenden establecer. Ni el lenguaje ni el poder motivan a aceptar la interacción del mismo modo en que lo hace el dinero, pero la teoría de Parsons no puede captar las diferencias entre las diversas formas de motivación, y por eso «el problema de la motivación [...] es relegado a lo psicológico y resuelto con

los conceptos de internalización y socialización».[1] Así, de forma similar a como Habermas distingue la motivación empírica implicada en el intercambio monetario y la «fuerza motivadora de carácter racional» inscrita en el lenguaje,[2] Luhmann propone sustituir la teoría de los medios de regulación o control por una teoría de los medios de *comunicación,* dando por supuesto que el lenguaje, y con él los medios, entrañan una fuerza motivacional específicamente diferente de la que caracteriza, por ejemplo, al dinero.

Este enfoque sustrae de entrada la concepción luhmanniana de la integración sistémica a las objeciones que Habermas hace a Parsons, dado que Luhmann no propone una sustitución de la interacción *lingüística* por alguna otra forma de interacción (por ejemplo, el intercambio monetario). Los medios de comunicación luhmannianos son mecanismos de integración que involucran el lenguaje, que no rebasan el ámbito de la comunicación lingüística. Pero además, y por la misma razón, la teoría de Luhmann presenta a primera vista una notable ventaja sobre la de Habermas, dado que tampoco exige admitir una disociación tajante entre *integración social* e *integración sistémica*. La pretensión de describir la totalidad de la sociedad desde la perspectiva de la teoría de sistemas no exige, para Luhmann, eliminar metodológicamente la interacción lingüística, sino simplemente interpretarla desde la teoría de sistemas.

La teoría luhmanniana de los medios se sigue directamente de su concepción del lenguaje, que hemos bosquejado ya en páginas anteriores. Si Luhmann cree posible concebir el lenguaje desde categorías sistémicas, así también cree posible describir los sistemas sociales como sistemas cuya operación básica es la comunicación, sin por ello dejar de ser, precisamente, sistemas. De ahí que la clave de la comparación entre las teorías de Habermas y Luhmann sea la teoría del lenguaje y de los medios sistémicos. De la plausibilidad de la versión luhmanniana de esta teoría depende la posibilidad de extender el concepto de integración sistémica a la totalidad de la sociedad. En consecuencia, en las próximas páginas intentaremos re-

---

1 N. Luhmann, «Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien», en *Soziologische Aufklärung,* vol. 2, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1975, p. 172.

2 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 2, p. 398.

construir la teoría de los medios de Luhmann, atendiendo especialmente a la relación de estos con el lenguaje. Trataremos de mostrar que, si bien el enfoque de Luhmann es plausible a primera vista, su desarrollo presenta dificultades insoslayables, similares a las que Habermas detecta en la obra de Parsons, y que refuerzan indirectamente la distinción de Habermas entre una forma de integración social mediada por procesos de entendimiento lingüístico y una forma de integración sistémica de la que el entendimiento queda suprimido. Examinaremos cómo Luhmann se ve forzado a reconocer las diferencias estructurales entre ciertos medios como el dinero o el poder y otros como los *valores,* el *amor* o el *arte*. E intentaremos mostrar que el único modo de hacerse cargo adecuadamente de estas diferencias consiste, siguiendo a Habermas, en suponer la mayor o menor proximidad de estos medios al *entendimiento en torno a pretensiones de validez* como mecanismo específico de integración social. Es el acuerdo en torno a las pretensiones de validez del habla (que, como veremos, Luhmann pretende erróneamente reducir a «comunicación moral») la clave de la diferencia entre ambos autores, y el aspecto que, en nuestra opinión, revela más claramente la superioridad del enfoque de Habermas sobre la teoría de sistemas de Luhmann.

4.1. Los «medios» como equivalentes funcionales de la religión y la moral

Luhmann concibe los medios sistémicos de regulación (que él llama «medios de comunicación», *Kommukationsmedien*)[3] como respuestas funcionales al proceso de diferenciación social. El aumento de la complejidad social, es decir, del volumen de interacciones y contextos de interacción funcionalmente diferenciados, acarrea invariablemente un creciente riesgo de disentimiento. El mero aumento de la población de una sociedad es suficiente para que la coordinación de la acción social se haga más difícil y, por tanto, aumente dicho riesgo de disentimiento. Pero este riesgo se dispara a partir de la aparición de la *escritura,* la *imprenta* y más tarde los *medios electrónicos* de comunicación. El intercambio de actos de habla *face to face* entre un hablante y un interlocutor no disfruta, de acuerdo con

3 Sobre esta terminología, cf. nota 7 de la introducción.

Luhmann (y a diferencia de lo que piensa Habermas), de ningún privilegio en relación con el grado de racionalidad, ni de ninguna capacidad especial para neutralizar las relaciones de poder social. Pero este tipo de comunicación directa entre interlocutores presentes en un mismo punto del espacio y del tiempo sí presenta, para Luhmann, una ventaja funcional respecto a la comunicación escrita, impresa o difundida por medios electrónicos: favorece la *aceptación* de las comunicaciones y tiende a bloquear el disentimiento, no ya porque (como acaso cabría suponer desde una perspectiva habermasiana) la presencia de los interlocutores fomente y facilite el desempeño discursivo de las pretensiones de validez entabladas en los actos de habla, sino por el simple hecho de la *presión* que ejerce la presencia física del interlocutor: «Mientras el lenguaje es solo oral, es decir, solo se ejercita en interacciones entre presentes, hay bastantes presiones sociales para decir cosas agradables más bien que desagradables, y para reprimir la comunicación de rechazos».[4]

Pero esta capacidad persuasiva que el habla parece poseer intrínsecamente (aunque no se deba, como cree Habermas, a su racionalidad inmanente) se pierde tan pronto como la comunicación recurre a medios técnicos de difusión, el primero de los cuales es la escritura. La posibilidad de diferir temporalmente la respuesta al mensaje permite enjuiciarlo desde un punto de vista crítico y aumenta de forma considerable el riesgo de disentimiento. De acuerdo con Luhmann, existe una correlación «*entre la fuerza de imposición* [de los mensajes, JLL] *y la fugacidad de la forma* [en que se transmiten, JLL]».[5] De ahí que, paralelamente al desarrollo progresivo de los medios de difusión de la comunicación que son la escritura, la imprenta y los medios electrónicos, surjan mecanismos que hagan más probable la aceptación de las comunicaciones. Estos mecanismos son *códigos* que encauzan las comunicaciones por vías prefijadas y reducen crecientemente la necesidad de recurrir a procesos de entendimiento. Luhmann ve en la *retórica,* la *religión* y la *moral* tres códigos de este tipo, vigentes desde la Antigüedad hasta la Edad Moderna. Las estrategias de la retórica, tales como el recurso a lugares comunes *(tópoi),* permitieron garantizar la integración en

4 Cf. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* vol. I, pp. 200-205. La cita procede de la p. 204. Sobre esta cuestión, ver también H. Brunkhorst, *Einführung in die Geschichte politischer Ideen,* Múnich, Fink, 2000, cap. 4, pp. 158 y ss.

5 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* p. 200.

la Antigüedad y parcialmente también durante la Edad Media, en sociedades ya bastante complejas, pero que todavía no se veían sometidas al masivo riesgo de disentimiento que acarrearía la invención de la imprenta. Más tarde, la *religión* y la *moral,* que sobrevivieron a la pérdida de vigencia de la retórica, aseguraron la integración estableciendo determinadas prohibiciones comunicativas «allí donde se pensaba que no se podía asumir el riesgo» de un proceso de entendimiento.[6] Esta es exactamente, según Luhmann, la función social de la distinción entre lo sagrado (que se identifica ante todo con lo *incuestionable*) y lo profano (o aquello sobre lo que se puede discutir), distinción sobre la que se basa el código del lenguaje religioso. Pero los procesos de secularización, cuyos orígenes están inscritos en la propia estructura de la codificación religiosa de la experiencia,[7] pondrán en peligro esta distinción y socavarán su capacidad de integración social.

La moral constituye un mecanismo de integración más eficaz que la religión. La moral renuncia al misterio (aunque solo sea porque el saber moral o la conciencia moral son por principio universales, accesibles a todos), pero hace suya la codificación religiosa que distingue lo sagrado y lo profano, en la medida en que también sus principios son incuestionables. La eficacia de la moral como mecanismo de integración social se basa ante todo en el referente de su codificación: los propios individuos. Luhmann trata la distinción entre lo moral y lo inmoral como una «codificación secundaria»[8] que cualifica como dignos de respeto o de desprecio a los participantes en la comunicación social, en función de su aceptación o rechazo de dicha comunicación. La codificación moral decide, por tanto, acerca de la «inclusión de las personas en la comunicación social».[9]

---

6 Ib., p. 236.

7 Ib., p. 242: «El problema de todos los misterios es que no pueden construirse, sino solo deconstruirse. No pueden ingresar en la comunicación sin provocar la tentación de abrir el arcano y revisarlo […]. Esta asimetría de construcción y deconstrucción expone los grandes arcanos de la sociedad a una evolución ruinosa, que obliga a establecer sustitutos permanentemente». Esto no implica, sin embargo, que la religión pierda toda función en las sociedades contemporáneas. Su función actual es, según Luhmann, la cualificación negativa de los restantes códigos a la luz de una trascendencia que se ha retirado de todos ellos. Cf. N. Luhmann, *La religión de la sociedad,* p. 112: «La religión garantiza la determinabilidad de todo sentido contra la remisión a lo indeterminable que se experimenta».

8 Ib., p. 367 y ss.

9 Ib., p. 397. Cf. también pp. 241 y ss. Esta concepción luhmanniana de la moral arraiga en la obra de Durkheim y se aproxima también a la teoría ética de Tugendhat. Cf. E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik,* lección 5.

Sin embargo, el proceso de secularización que priva de su función social a la religión acaba también con la vigencia de la comunicación moral. En la descripción que hace Luhmann, esta pérdida de vigencia parece ser el efecto del proceso de racionalización cultural, pero también de la propia diferenciación social. Luhmann parte de una concepción *no cognitivista* de la moral; es decir, niega que sea posible hallar respuestas racionales e intersubjetivamente vinculantes para las cuestiones morales.[10] En consecuencia, supone que solo es posible una fundamentación religiosa o contextualista de los principios morales. Ahora bien, a la secularización de la cultura y al consiguiente descrédito de las fundamentaciones religiosas hay que añadir que la creciente diferenciación social genera contextos o subsistemas de acción codificados de forma muy diversa y a menudo contradictoria, de tal modo que los criterios de inclusión en la comunicación social se hacen cada vez más dispares y fluctuantes. Ciertos comportamientos pierden su cualificación moral negativa, mientras otros la adquieren: «Ir al teatro en pantalones vaqueros ya no se considera un atentado contra la moral, mientras que desde puntos de vista ecológicos puede moralizarse acerca de qué detergente o qué tipo de papel se utiliza».[11] La consecuencia de la secularización y de la diferenciación social es que la moral no desaparece, pero sí pierde su fuerza de integración social. El siguiente pasaje de Luhmann menciona ambos procesos, la racionalización cultural y la evolución social, como causas de la pérdida de función de la moral:

> Hoy nos encontramos en una situación social en la que el moralizar sigue estando tan extendido como antes […]. Pero este moralizar ya no produce ninguna integración social, como tampoco lo hace la propia religión. El código bueno/malo se utiliza, pero discurre en vacío, por decirlo así. Falta el consenso sobre los criterios según los cuales hay que atribuir los valores «bueno» o «malo». […] La religión ya no prescribe […] [los criterios, JLL] que regulan qué comportamiento hay que juzgar positiva o negativamente, y no se ha hallado un sustituto. La comunicación moral sigue presentándose con la pretensión de hablar en nombre de la sociedad; pero en un mundo «policontextural» esto ya no puede suceder unánimemente. No se trata de que la inmoralidad aumente a costa de la moral. Más bien sucede que aparecen una y otra vez buenas razones morales para rechazar las formas en que la moral había quedado fijada.[12]

---

10 Empleamos aquí el término *cognitivismo* en el sentido de Habermas, como la concepción de que «las pretensiones de validez normativas poseen un sentido cognitivo y se pueden tratar *como* pretensiones de verdad». J. Habermas, «Diskursethik — Notizen zu einem Begründugsprogramm», en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln,* Fráncfort, Suhrkamp, 1983, p. 78.

11 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* p. 398.

12 Ib., p. 248.

La moral viene a ser, pues, un residuo de tiempos pasados sin ninguna función de integración social. En realidad, se ha convertido hoy en un código «inflacionario», como sucede a veces con el dinero: se presenta allí donde aparecen «urgentes problemas sociales y no se ve cómo pueden ser resueltos a través de los medios de comunicación simbólicamente generalizados y sus correspondientes sistemas funcionales».[13] Pero sus promesas se desvanecen cuando se constata que, si bien el código moral puede actualizarse fácilmente, «sus criterios [...] ya no son susceptibles de consenso».[14] Con esto se desvanece también la ilusión (común a Durkheim y Habermas) de que «la sociedad misma en su centro o en su cúspide está moralmente integrada».[15] Si la moral cumple hoy alguna función, esa función es meramente ideológica: provee a la sociedad de una instancia «normativa», con la que es posible criticar el sistema sin salirse de él. No cabe ninguna duda de que Luhmann dirige esta reflexión directamente contra Habermas:

> Hoy se habla de «ética» para cultivar la ilusión de que hay para estos casos [de conflictos sociales entre los imperativos y códigos de los diversos subsistemas, JLL] reglas de decisión susceptibles de fundamentación racional y racionalmente practicables. En realidad, esta ética tiene la función de una utopía en el sentido exacto y paradójico de la *Utopía* de Tomás Moro. Designa un *tópos* que no puede encontrarse, un lugar que no existe. Bajo el rótulo de ética, la sociedad se provee de la posibilidad de introducir en el sistema la negación del sistema y hablar de ello de forma honorable.[16]

Así pues, las sociedades funcionalmente diferenciadas ya no están integradas ni por la religión ni por la moral. Los *medios sistémicos de comunicación* son los mecanismos de integración social específicos de las sociedades contemporáneas, correspondientes al grado de complejidad social que permiten alcanzar los medios electrónicos de difusión. Los medios heredan la función integradora de la religión y la moral, al tiempo que las suprimen.

---

13 Ib., p. 404.
14 Ib.
15 Ib.
16 Ib., p. 405. Como veremos en el capítulo 5, esta es también la tesis de Luhmann por lo que respecta a los movimientos sociales. Cf. sobre ello N. Luhmann, *Protest*, Fráncfort, Suhrkamp, 1996.

4.2. Función y estructuras de los medios sistémicos

Para comprender las propiedades de los medios, es imprescindible examinar su relación con el lenguaje. En la teoría de Luhmann los medios son especificaciones funcionales del lenguaje: Luhmann establece, en efecto, una continuidad entre el lenguaje y los medios, de tal modo que el lenguaje puede considerarse no ya como un mecanismo de integración previo a los medios, sino más bien como el «medio de comunicación primitivo o fundamental».[17] El propio origen del lenguaje puede explicarse desde una perspectiva funcionalista: frente a las formas de comunicación animal, el lenguaje «descarga la memoria social y sirve en esa medida a la liberación permanente de capacidad para nuevas comunicaciones»,[18] y posibilita de este modo la aparición de la sociedad.[19] Esta idea solo resulta plausible si se la considera a la luz de la categoría sistémica de sentido a la que nos hemos referido en páginas anteriores: Luhmann describe el lenguaje como una especificación de esa operación fundamental de los sistemas psíquicos y sociales que es la reducción de complejidad por medio de la constitución de «sentido».[20] El lenguaje sería ya, por tanto, un primer modo de facilitar y potenciar la comunicación (prelingüística o protolingüística), y desempeñaría entonces una función análoga a la que más tarde compete a los medios de comunicación.

Esta asimilación estructural del lenguaje a los medios de comunicación a través de la categoría de sentido se traduce, inversamente, en la asimilación de las propiedades del lenguaje por parte de los medios. La primera y más importante de estas propiedades es la codificación binaria: el lenguaje proporciona un código binario (sí/no) conforme al cual cualquier comunicación puede ser afirmada o negada, aceptada o rechazada. Y dado que la afirmación o negación de cualquier comunicación es asimismo un acto lingüístico, el lenguaje se transforma, merced a su código binario, en un sistema cerrado que se reproduce a través de sus propias operaciones,

---

17 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* p. 205.

18 Ib., p. 216.

19 Ib., p. 225.

20 Ib., pp. 190 y ss. Cf. también pp. 44 y ss., así como el ensayo ya citado de N. Luhmann, «Sinn als Grundbegriff der Soziologie», en J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*.

o, en la terminología de Luhmann, en un sistema «autopoiético».[21] Frente a la tesis habermasiana de que el *entendimiento* es la finalidad inmanente de la comunicación, Luhmann afirma que la continuidad o *reproducción «autopoiética»* de la comunicación es la única finalidad del lenguaje en los sistemas sociales. Esta finalidad se logra por medio de la codificación binaria del lenguaje: «Solo es necesaria la autopoiesis de la comunicación, y esta autopoiesis no está garantizada por un *télos* del entendimiento, sino por el código binario».[22] El lenguaje apunta tan solo a autorreproducirse, la comunicación aspira tan solo a perpetuarse en otras comunicaciones. Esto sucede en todas las comunicaciones reguladas por medios, y en la sociedad como totalidad. Y la evolución de la comunicación social consiste únicamente en el perfeccionamiento de las formas de asegurar la continuidad de la comunicación, o, como también podríamos decir, de las formas de asegurar la autoconservación o autorreproducción de los sistemas sociales.

Pues bien, esta codificación binaria del lenguaje se traslada a todos los medios. Luhmann propone una clasificación de estos que, junto al *dinero* y el *poder* (que son los medios que admite Habermas), incluye también el *derecho,* la *verdad,* los *valores,* el *amor* y el *arte*.[23] Cada uno de estos términos designa un código que regula la interacción en un ámbito específico de

21 Sobre el concepto de «autopoiesis» de los sistemas sociales, cf. N. Luhmann, *Sistemas sociales,* pp. 54 y ss., así como I. Izuzquiza, *La sociedad sin hombres,* pp. 109 y ss.

22 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* p. 229.

23 N. Luhmann, «Systemtheoretische Argumentationen», en J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, p. 345. Luhmann pretende dar a esta lista el carácter de una clasificación sistemática, partiendo de las distinciones conceptuales *ego/alter* y *acción/vivencia*. Dependiendo de si la acción o la vivencia de *alter* aspiran a provocar, respectivamente, una acción o una vivencia de *ego* puede hablarse de cuatro clases de medios de comunicación: (*a*) La verdad y los valores son vivencias de *alter* que se comunican a *ego* con la pretensión de suscitar en este otras vivencias. (*b*) El amor es una vivencia de *alter* que pretende determinar las acciones de *ego*. (*c*) El dinero y el arte representan «acciones» de *alter* encaminadas a suscitar vivencias en *ego*. Y, por último, (*d*) el poder y el derecho median acciones de *ego* con otras acciones de *alter*. Naturalmente, es fácil ver la poca plausibilidad de los principios de clasificación que escoge Luhmann. La construcción de las categorías (*a*), (*b*) y (*d*) resulta más o menos convincente, pero de ningún modo se comprende en qué sentido el dinero es una «acción» de *alter* que suscita una «vivencia» en *ego*. Lo cierto es que esta clasificación (que, por otro lado, no pretende ser exhaustiva) parece más bien arbitraria. Sin embargo, es significativo el hecho de que sea *el dinero* el medio de comunicación que encuentre en ella peor acomodo, puesto que es el dinero, precisamente, el medio sistémico de regulación paradigmático tanto para Parsons como para Habermas.

acción social (el mercado, el Estado, la ciencia o la familia, entre otros). Para comprender en qué sentido puede Luhmann hablar de «medios» para referirse a cosas tan dispares como el dinero, el amor o la verdad, debemos tener en cuenta que lo esencial es su condición de *códigos binarios* que canalizan la comunicación en forma de oposiciones estrictas. De acuerdo con los códigos de los medios «verdad» o «derecho», por ejemplo, todas las comunicaciones pueden declararse *verdaderas* o *falsas,* o bien *conformes* o *contrarias al derecho*. Por otro lado, los medios poseen una fuerza de motivación particular, pues la atribución del valor positivo de cada medio constituye, al mismo tiempo, un motivo para la aceptación de la comunicación: «Hablaremos de *medios* de comunicación siempre que *el tipo de selección motive la aceptación,* es decir, cuando el modo de selección funcione al mismo tiempo como estructura de motivación».[24]

La capacidad de motivación de los medios se relaciona con otros dos importantes rasgos estructurales. Dicha capacidad es, en primer lugar, proporcional al grado de *tecnificación* de los medios; y en segundo lugar, es indisociable de su condición de «símbolos simbióticos»,[25] es decir, de su condición de símbolos que remiten a acciones o procesos *corporales*. Los medios están tanto más tecnificados cuanto más inequívocamente están fijadas las condiciones de asignación de los valores del código binario. El grado máximo de tecnificación se alcanza cuando esta asignación sucede de forma automatizada, es decir, *sin necesidad de recurrir a procesos de interpretación y de entendimiento,* y sin que la aplicación del código que representa el medio tenga implicaciones en otros códigos: «Llamaremos *tecnificación* de un medio a la simplificación del tránsito de un valor a su contrario, entendiendo el término *técnica* como una descarga de los procesos de elaboración de la información […]».[26] Esto se relaciona con otro rasgo importante de los medios sistémicos: según Luhmann, el grado de tecnificación de los medios determina su capacidad de diferenciar subsistemas institucionales. En torno al medio «verdad» se forma el sistema de la

---

24 Cf. N. Luhmann, «Systemtheoretische Argumentationen», p. 345.
25 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* pp. 378 y ss.
26 Ib., p. 367; cf. también p. 389.

ciencia; en torno al medio «dinero», el sistema económico; en torno al medio «poder», el sistema político; en torno al «amor», la familia, etc.[27]

Pero, sobre todo, la capacidad que tienen los medios para motivar la aceptación de la comunicación depende de su relación con el sustrato corporal de la comunicación. En este sustrato reside el secreto de la aceptación de las comunicaciones y las interacciones: de la corporalidad depende en última instancia la eficacia motivacional de cada uno de los medios. Una vez más, hay que recurrir a asociaciones más o menos analógicas para comprender esta tesis de Luhmann. El medio «verdad» remite a la *percepción,* que es en última instancia la garantía del funcionamiento del medio. El «amor» es el símbolo simbiótico de la *sexualidad,* que desencadena la comunicación amorosa y motiva su aceptación. El «poder» basa su funcionamiento, como ya dijimos, en la capacidad de amenazar con (y, eventualmente, ejercer) la *violencia* física. Y el «dinero» sustenta su eficacia como medio en la posibilidad de satisfacer *necesidades* biológicas, por ejemplo el hambre.

Ahora bien, pese a que estas características definen el marco general de la teoría luhmanniana de los medios, lo cierto es que no todos ellos poseen estas propiedades en el mismo grado o del mismo modo. Hay diferencias entre ellos que tienen consecuencias importantes para la teoría de Luhmann y que conviene examinar con detenimiento.

4.3. Dificultades de la teoría de los medios: la «comunicación moral», los medios no tecnificables (arte, amor) y el medio «valor»

La teoría de los medios de comunicación, que hemos expuesto muy someramente, entraña dos dificultades que Luhmann no puede eludir y que, creemos, dan la clave de su debilidad. La primera de estas dificultades consiste en que la «comunicación moral», que según Luhmann debería

---

27 Luhmann se ha ocupado de estos y otros subsistemas en muchas obras monográficas, por ejemplo: *Die Wissenschaft der Gesellschaft,* Fráncfort, Suhrkamp, 1990; *Die Wirtschaft der Gesellschaft,* Fráncfort, Suhrkamp, 1988; *Die Politik der Gesellschaft,* Fráncfort, Suhrkamp, 2002; *Liebe als Passion,* Fráncfort, Suhrkamp, 1982.

haber quedado enteramente sustituida por sus equivalentes funcionales, los medios sistémicos, reaparece una y otra vez en la propia exposición de Luhmann, como si, pese a todo, la teoría de sistemas no pudiese desembarazarse completamente de ella. En segundo lugar, Luhmann tiene dificultades para atribuir a todos los códigos las mismas propiedades estructurales. Como reconoce el propio Luhmann, el «amor» y el «arte» presentan notables resistencias a ser tratados como medios de regulación equiparables estructuralmente al dinero o el poder. En nuestra opinión, estas resistencias no son casuales, sino que obedecen a deficiencias de la teoría que se agudizan especialmente cuando Luhmann se ocupa del medio «valor». Estas dificultades tienen consecuencias importantes para la teoría de Luhmann. Tanto la persistencia de la «comunicación moral» como las resistencias a la tecnificación de algunos códigos (el arte o el amor) y la incompatibilidad de los «valores» con la estructura de los restantes medios delatan un hueco, una insuficiencia de la teoría de Luhmann muy similar a la que Habermas señala en la teoría de Parsons. Estas dificultades refuerzan de manera indirecta la diferenciación habermasiana de dos modos de integración, social y sistémica.

a) *Integración social comunicativa vs. «comunicación moral»*

Como ya vimos, la tesis central de Luhmann en relación con la moral es que se trata de un mecanismo de integración social obsoleto, superado en el curso de la evolución social por los equivalentes funcionales que son los medios sistémicos.[28] La transformación social decisiva para la superación de la moral se produce con el paso de una sociedad estratificada e integrada jerárquicamente (a la que pertenecería todavía la sociedad burguesa del siglo XIX) a una sociedad funcionalmente diferenciada. Aquí encontramos la versión luhmanniana de la teoría de Weber de la racionalización cultural como diferenciación de esferas de validez. En sociedades funcionalmente diferenciadas se pierden las conexiones entre los códigos de los distintos subsistemas. Esta diferenciación cada vez más marcada conduce también a una neutralización de la moral. Pero, a medida que las

28 Cf. sobre esto también el discurso que pronunció Luhmann al recibir el Premio Hegel, publicado en N. Luhmann y R. Spaemann, *Paradigm Lost. Über die ethische Reflexion der Moral,* Fráncfort, Suhrkamp, 1990.

comunicaciones quedan «moralmente neutralizadas»,[29] a medida que la moral se retira, ya no existen puentes que permitan vincular unos códigos con otros. Desaparece, según Luhmann, todo código o medio capaz de integrar a los restantes, de establecer un vínculo entre todos los subsistemas sociales. La unidad de la sociedad ya solo reside en el hecho de que los subsistemas comparten una misma estructura, pues todos ellos están codificados y tecnificados. Pero los códigos mismos son inconmensurables.

Luhmann hace estas afirmaciones directamente contra Habermas, concretamente contra la tesis del carácter fundamental de una *integración social* fundada en el reconocimiento de las pretensiones de validez del habla. Sin más mediaciones, Luhmann identifica este tipo de integración social comunicativa con la «comunicación moral»:

> Para la sociedad moderna, para una sociedad con medios simbólicamente generalizados completamente desarrollados, no existe ningún supermedio que pudiese referir todas las comunicaciones a una unidad subyacente a ellas. Puede que aquí se piense de nuevo en la moral (algunos dicen: la ética). Pero el intento de curar todos los puntos débiles morales de la sociedad con la ética (es decir, con una reflexión de la moral) raya en lo ridículo […]. En lugar de en la moral, […] la unidad de la sociedad se muestra […] en el carácter no arbitrario de las disposiciones *[arrangements]* estructurales que traducen la función de los medios de comunicación simbólicamente generalizados en posibilidades de sistemas autopoiéticos.[30]

La unidad de la sociedad no estriba, pues, en alguna forma de integración social más fundamental que la integración a través de medios sistémicos, sino que ya solo consiste en la generalización de la diferenciación de sistemas autónomos que se reproducen recursivamente, «autopoiéticamente», mediante el encadenamiento de sus propias comunicaciones.

Ahora bien, es un hecho que la moral subsiste como código al lado de los códigos sistémicos particulares. Luhmann no lo niega (y resulta significativo el hecho de que la comunicación moral reaparezca una y otra vez a lo largo de la exposición que hace Luhmann de su teoría de los medios de comunicación). Pero insiste en que, como mecanismo de integración, la moral ha quedado obsoleta y resulta inútil. No obstante, cabe preguntarse

---

29 N. Luhmann *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* p. 361.
30 Ib., p. 359.

si, con esta crítica de la moral, Luhmann logra realmente su propósito, que es demostrar que las sociedades funcionalmente diferenciadas están integradas *en su totalidad* por medios sistémicos. Cabe preguntarse, en efecto, si los argumentos que Luhmann emplea son suficientes para sustentar precisamente *esta* conclusión. El argumento central de Luhmann es el fenómeno del pluralismo cultural contemporáneo, o la circunstancia de que en las sociedades modernas haya desaparecido la «solidaridad mecánica» de Durkheim, es decir, una integración social garantizada por valores compartidos y dotados de una fundamentación religiosa o metafísica. Pero Luhmann se precipita cuando, *a partir de esta circunstancia,* concluye la inexistencia de cualquier forma de integración social distinta de la que discurre a través de los medios de comunicación particulares, de los códigos de cada subsistema social. Pues esta argumentación de Luhmann presupone que la única alternativa a la integración sistémica (a través de medios) es una integración social sustentada en valores tradicionales compartidos.

Sin embargo, ya sabemos que existe *otra* posibilidad en la teoría de la integración social. Una posibilidad que Luhmann no considera, y que es la que explora, precisamente, la teoría de Habermas. La integración social no necesita sustentarse en un trasfondo de valores o una cosmovisión compartida; no necesita adoptar la forma de la «solidaridad mecánica» de Durkheim. Es suficiente el vínculo (más frágil, pero también menos dependiente de tradiciones culturales concretas) que establecen los compromisos ilocucionarios de los actos de habla. La hipótesis de que el lenguaje tiene por sí mismo una capacidad de cohesión social independiente de tradiciones culturales o valores concretos es, como ya vimos, la clave de la diferencia entre la concepción de la integración social que propone Habermas y la integración normativa, tal como la entienden Weber y sobre todo Durkheim. Y si bien las críticas de Luhmann a la capacidad de integración de la «comunicación moral» tal vez podrían aplicarse a estos autores, no afectan en la misma medida al concepto de integración mediada por el lenguaje que propone Habermas. En efecto, si aceptamos la diferencia que Habermas establece entre lo que hemos llamado integración social *normativa* e integración social *comunicativa*, entonces la circunstancia de que los valores (o, más en general, las cosmovisiones religiosas, metafísicas, etc., junto con sus implicaciones normativas) hayan perdido su capacidad de

cohesión social no nos obliga a admitir que la integración sistémica, o integración a través de medios tecnificados como el dinero o el poder, es la *única* forma de integración de que disponen las sociedades funcionalmente diferenciadas. Y lo cierto es que tenemos que admitir esa diferencia entre la integración normativa y la integración comunicativa, pues de lo contrario no podemos distinguir empíricamente las formas de integración de las sociedades modernas secularizadas y las de aquellas otras sociedades cuya cultura no ha atravesado un proceso comparable de racionalización, a pesar de que *en ambos casos* se trata de formas de integración normativa, y *no* de integración sistémica.

Pero en realidad no necesitamos oponer la teoría de Habermas a la de Luhmann para descubrir una forma de integración comunicativa distinta de la que operan los medios sistémicos. Más interesante es el hecho de que, en el tratamiento que hace *el propio Luhmann* de algunos de los medios, reaparezcan estas diferencias, como si, después de todo, la teoría de sistemas no lograse borrar enteramente los rasgos específicos de la integración mediada por procesos de entendimiento.

b) *Los medios no tecnificables: «arte», «amor», «valores»*

La imagen de la sociedad que ofrece la teoría de sistemas de Luhmann es la de un complejísimo entramado de comunicaciones en el que *ninguna* interacción queda fuera de algún subsistema y, por tanto, ninguna se sustrae a los cauces fijados por alguno de los códigos. Además, el *télos* del proceso de diferenciación de subsistemas sociales y de la correspondiente formación de medios es, de acuerdo con esta teoría, una sociedad en la que las comunicaciones hayan quedado enteramente *tecnificadas,* de tal modo que se sucedan o encadenen entre sí de manera automática, sin que los participantes tengan que recurrir a ningún proceso de interpretación ni de entendimiento. Así, Luhmann no concibe la integración sistémica como exenta de lenguaje, puesto que también las interacciones reguladas por medios se suceden a través de actos de habla. Pero su teoría reduce la función del lenguaje a la *transmisión de información,* y no admite la mediación de procesos de interpretación ni de entendimiento entre los actores sociales: «El estadio final de esta diferenciación [de subsistemas y medios, JLL] […] se alcanza cuando basta una negación para cruzar la línea, para

transformar el valor en el valor contrario».[31] Si se prescinde por un momento de la metáfora cibernética que preside toda la teoría de sistemas, la acción social, tal como Luhmann la concibe, podría compararse con un juego de reglas sumamente estrictas. A cada jugada de uno de los jugadores correspondería una jugada de los otros, de acuerdo con reglas que todos conociesen y aceptasen de antemano (es decir, que no tuviesen que acordar o convenir en ningún momento de la partida) y que no requiriesen *ni permitiesen* interpretación alguna. La interacción quedaría regulada tan exhaustivamente que no existiría más allá de las reglas del juego (o de los juegos particulares que constituyen los distintos subsistemas sociales) ninguna posibilidad de distanciamiento, ninguna posibilidad de tematizar las reglas o el juego mismo a fin de cuestionarlo, modificarlo o enjuiciarlo de algún modo. El distanciamiento no es posible ni siquiera para legitimar el juego o sus reglas, puesto que los medios, según Luhmann, se validan a sí mismos: «La comunicación de una verdad es una verdadera comunicación. Quien ama, no puede y no debe evitar declarar su amor. La afirmación del derecho está autorizada por el derecho *[berechtigt]* […]. De este modo, el código se permite a sí mismo su operación, *sin tener que recurrir para ello a valores superiores*».[32]

La teoría de sistemas afirma, pues, que la sociedad funcionalmente diferenciada puede prescindir de todo mecanismo de integración diferente de los medios tecnificados; o, por decirlo en palabras que ya citamos más arriba, puede prescindir de todo «supermedio que pudiera referir todas las comunicaciones a una unidad subyacente».[33] En este sentido hay que comprender también la insistencia de Luhmann en eliminar a los individuos, a los hombres, del campo de la teoría de la sociedad.[34] En una sociedad en la que la interacción hubiese quedado enteramente tecnificada, enteramente *cosificada* —ya sea esta *nuestra* sociedad, como parece sostener Luhmann, ya se trate de una especie de utopía negativa que aún no se ha realizado,

---

31 Ib., p. 366.
32 Ib., p. 369.
33 Ib., p. 359.
34 Este es un tema recurrente en los escritos de Luhmann. Cf., por ejemplo, N. Luhmann, *Sistemas sociales,* pp. 94-95. I. Izuzquiza también subraya este aspecto polémico de la obra de Luhmann ya en el subtítulo de su estudio, ya citado, *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*.

pero que se encuentra en vías de realización—, los «hombres» carecerían de relevancia para la teoría de la sociedad, en la medida en que solo serían los soportes fisiológicos del verdadero objeto de esta teoría, precisamente esas comunicaciones sociales que discurren por cauces enteramente autonomizados de las intenciones subjetivas y de las interpretaciones y procesos de entendimiento intersubjetivos. Sin embargo, esta imagen de una sociedad cosificada, de un mundo totalmente administrado, en el sentido de Adorno,[35] no se realiza del todo ni siquiera en la teoría de Luhmann. Pues el propio Luhmann se ve obligado a admitir importantes diferencias entre los distintos medios sistémicos, precisamente en lo tocante a su capacidad de tecnificar la comunicación social en sus ámbitos correspondientes.

Son especialmente interesantes a este respecto los brillantes análisis luhmannianos del arte y del amor como medios sistémicos, análisis en los que conviene que nos detengamos un momento. El *arte* de vanguardia y el *amor* romántico o «apasionado», surgen en el siglo XVIII como reacción a la tecnificación de la comunicación de la mayoría de los otros ámbitos sociales. Surgen en una época en la que ya se ha formado un subsistema económico integrado por el medio monetario, un Estado administrativo cuyas comunicaciones se regulan por el código del poder, y un subsistema científico que produce verdades de acuerdo con procedimientos de investigación y criterios de justificación cada vez más estrictos. Como consecuencia de su origen en cierto modo reactivo, el amor y el arte presentan propiedades contrarias a las de los otros medios. Y en la actualidad, su primera y más importante característica es, precisamente, su resistencia a la tecnificación: el arte de vanguardia reivindica la experiencia individualizada, una experiencia no subsumida bajo las formas habituales y socialmente admitidas de trato con la realidad. El arte reivindica lo que Adorno concebía como experiencia no reglamentada, que Luhmann interpreta como una «reactivación de posibilidades excluidas»[36] por las formas socialmente admitidas de producción de sentido. La función del arte consiste en constituir sentido en formas que no coinciden con la experiencia cotidiana, ni tampoco con las imágenes del mundo procedentes de otros subsistemas,

---

35 Cf. Th. W. Adorno, «Gesellschaft», en *Gesammelte Schriften,* Fráncfort, Suhrkamp, 2003, vol. 8.

36 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* p. 352.

como la ciencia, el derecho o la religión. El arte burgués anterior a las vanguardias (arte que ya se había autonomizado, formando lo que Max Weber llamaría una «esfera de validez» propia, y Luhmann un «subsistema» dotado de un «código» propio) comenzó ya a actualizar estas silenciadas posibilidades de sentido, pero favorecía un mundo transfigurado, embellecido. En cambio, a partir del siglo XX las vanguardias prefieren mostrar un mundo con rasgos peores que los del mundo en el que vivimos cotidianamente: un mundo más duro, más desgarrado, más feo o más inquietante. En ambos casos la función del arte es la misma: «permitir que el mundo se muestre en el mundo, representar la unidad en la unidad, ya sea mejorada, ya sea empeorada (como hoy se prefiere)».[37] Esta concepción luhmanniana del arte como «actualización de posibilidades excluidas» se aproxima a la estética de Adorno, pero, por otra parte, Luhmann no comparte las esperanzas de Adorno en la función emancipadora del arte. Pues este solo *en apariencia* logra desbordar los límites del sentido socialmente constituido. En última instancia, su función como medio consiste en administrar y encauzar la experiencia de la ruptura, de la transgresión. Podríamos decir que el medio «arte» realiza la paradoja de *normalizar la transgresión,* que de este modo queda funcionalizada y hasta cierto punto tecnificada. Hoy toda comunicación (lingüística o visual) sorprendente o inquietante queda cualificada inmediatamente como arte; y a la inversa, quien quiera hacer arte, podrá limitarse a sorprender e inquietar en algún sentido, incluso si no pasa de ofrecer inquietudes y sorpresas triviales. De este modo, en el análisis de Luhmann, la distinción que establece Adorno entre el arte de vanguardia y la industria cultural queda difuminada. El arte rupturista pertenece *también* a la industria de la cultura: la ruptura es precisamente la forma que adopta su tecnificación como medio.[38]

Algo similar sucede con el amor, medio sistémico cuyo desarrollo es, según Luhmann, paralelo al del arte. Si el arte reivindica una *objetividad singular* frente a la experiencia del mundo socialmente aceptada, la función del amor apasionado (que surge en el siglo XVIII, se expande con el Romanticismo del XIX y triunfa definitivamente a lo largo del XX como codifica-

37 Ib., pp. 352-353.
38 Sobre la teoría luhmanniana del arte, cf. N. Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft,* Fráncfort, Suhrkamp, 1995.

ción de la vida íntima) consiste en dar expresión a la *singularidad del sujeto*. El amor «postula que se puede encontrar aprobación y apoyo para la *propia* visión del mundo, más allá del mundo anónimo de las verdades y los valores».[39] En su origen, la semántica del amor apasionado se situaba al margen de las exigencias funcionales de la sociedad. Codificaba un tipo de relaciones íntimas exclusivas de la nobleza, y caracterizadas por su fugacidad y por ser extramatrimoniales.[40] Pero esta situación cambia a medida que avanza la diferenciación funcional de la sociedad y la familia pierde sus funciones económicas. El matrimonio pierde crecientemente su función de asegurar la transmisión del patrimonio familiar de una generación a otra, pues ahora cada generación debe fundar su propio patrimonio prácticamente desde cero. Y la semántica del amor apasionado viene a ocupar el espacio desalojado por esas funciones económicas que ya no pueden seguir siendo la base del matrimonio: en adelante el matrimonio habrá de decidirse *por amor*.[41] Esto no significa que el matrimonio pierda sus funciones sociales: sigue siendo imprescindible para la reproducción biológica y la socialización primaria. Pero la domesticación del amor apasionado entraña una paradoja, pues el amor romántico pretende fundar la *estabilidad* de la institución matrimonial en una semántica ideada originariamente para relaciones *inestables,* fugaces. El problema es que la pasión se termina, pero el matrimonio debe durar siempre. De ahí el fracaso estructural de este medio sistémico, de esta codificación de la intimidad: «[El romanticismo] celebra lo extraordinario con una embriagadora orgía, con ocasión de la liberación del matrimonio respecto de las coacciones sociales y familiares. Pero apenas se cuida de la futura cotidianidad amorosa de quienes contraen matrimonio y después se encuentran en una situación de la que ellos mismos son culpables».[42] Así, a pesar del extraordinario éxito de este código (reforzado y sancionado hoy en día por una cultura de «ilusiones industrialmente creadas»[43] que contribuyen a su trivialización tanto como a su difusión), lo cierto es que el amor no es capaz de tecnificar la comuni-

---

39 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* p. 345.

40 Esta tesis de Luhmann sobre el origen de la semántica del amor apasionado en el amor cortés de la Edad Media coincide con el estudio clásico de D. de Rougement, *El amor en Occidente*. Luhmann prosigue el análisis de este código en los siglos XVII y XVIII.

41 N. Luhmann, *Liebe als Passion,* pp. 183 y ss.

42 Ib., p. 187.

43 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* p. 346.

cación íntima en la misma medida en que otros medios han logrado tecnificar sus ámbitos de interacción correspondientes, por ejemplo el dinero en las transacciones económicas. Luhmann sostiene que en nuestros días la codificación de la intimidad se transforma nuevamente, a medida que avanza la liberación sexual y la emancipación femenina.[44] No obstante, permanece plenamente vigente un aspecto del amor romántico: la insistencia en la individualidad, o la conexión entre la intimidad y la posibilidad de «ser uno mismo», de desarrollar una personalidad «auténtica». En una sociedad funcionalmente diferenciada son cada vez menores los espacios en los que puede darse una comunicación personal, frente a la comunicación claramente impersonal que tiene lugar en cada subsistema.[45] Por eso la intimidad y su código consisten hoy, principalmente, en la posibilidad de hablar de uno mismo, y en la exigencia de reconocimiento y confirmación de la propia idiosincrasia simplemente por ser lo que uno es, «sin perspectivas de compensación, reeducación, o mejora».[46] Pero la comunicación íntima fracasa en todos aquellos casos en los que el individuo es infeliz, es decir, está descontento con su propia idiosincrasia; o en los que la validación de su visión personal del mundo obligaría a aceptar sus «miedos infundados, convicciones autodestructivas o costumbres suicidas».[47] Ante este problema, la intimidad se precipita hacia una comunicación en la que cada uno se busca a sí mismo verbalizando interminablemente su interioridad, y en la que el otro se ve enfrentado al dilema de asentir incondicionalmente, o disentir y quebrar así el código del amor apasionado.

Este es, según Luhmann, uno de los puntos en los que el amor fracasa irremediablemente. Este fracaso puede desviar la comunicación hacia otros subsistemas, como el sistema sanitario, y más en concreto hacia la consulta del psicoterapeuta, cuyos rasgos ya ha asumido, de todas formas, la comunicación íntima.[48] Pero el amor como medio tiene, en razón de su estructura, otros flancos disfuncionales. Al igual que sucede con otros medios (por ejemplo, el poder) el amor está construido *asimétricamente,* pues exige

---

44 N. Luhmann, *Liebe als Passion,* p. 193.
45 Ib., pp. 200, 205.
46 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* p. 346.
47 N. Luhmann, *Liebe als Passion,* p. 213.
48 Ib., p. 211: «La influencia de los terapeutas en la moral (y de la moral en los terapeutas) es difícil de estimar, pero es ciertamente temible».

que *ego* observe el mundo con los ojos únicos de *alter*. El amor discurre, pues, en una dirección, y solo puede conducir a un equilibrio si a la comunicación amorosa que discurre de *ego* a *alter* se le añade otro flujo en sentido inverso, es decir, de *alter* a *ego*. Ahora bien, nada en la codificación del amor hace necesaria esta complementariedad. El amor es «amor unilateral, y por eso es a menudo (¿deberíamos decir: en el caso normal?) amor desgraciado».[49] Ni siquiera la aceptación explícita de la comunicación amorosa, que tiene lugar mediante las declaraciones de amor, consigue resolver del todo el problema inherente a este desequilibrio, pues siempre puede sospecharse de la veracidad, de la sinceridad de los sentimientos del otro. Por eso el amor, como código destinado a regular la comunicación íntima, es extremadamente inestable, y a lo sumo puede permitir la formación de una especie de compromiso de afectos «que depende, sin embargo, de que el consenso [que presuntamente lo fundamenta, JLL] no se examine de un modo excesivamente penetrante».[50] Luhmann parece ofrecer aquí una caracterización muy abstracta, y totalmente cargada de ironía, de las razones estructurales del fracaso del matrimonio como institución.

No hará falta proseguir estos análisis. Vemos ya en qué sentido el arte y el amor son medios no tecnificables: carecen de una «capacidad asegurada de formar sistemas»[51] en los que la comunicación discurra por cauces casi automatizados. Esto tiene efectos distintos en ambos medios: en la controversia, consustancial al arte moderno, acerca de lo que es arte o no lo es; y en el fracaso de las relaciones amorosas, que Luhmann considera determinado por la propia estructura del código amoroso, que impide, según él, una tecnificación completa. El análisis que ofrece Luhmann de ambos medios es, sin duda, brillante. Pero en nuestro contexto nos interesa, más bien, señalar las implicaciones de este análisis para la teoría general de los medios. Pues, aunque Luhmann no extrae ninguna conclusión sistemática de sus propios análisis del arte o del amor, la imposibilidad de atribuir a estos medios las propiedades de los otros es ya un indicio importante de las dificultades de concebir la totalidad de la integración de la sociedad como integración sistémica o regulada por medios. Las controversias en

49 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* p. 347.
50 Ib.
51 Ib., p. 368.

torno al arte y los tropiezos reiterados de la comunicación amorosa pueden interpretarse sobre todo como síntomas de que la teoría de sistemas debería disponer de una distinción que, sin embargo, Luhmann tiende a eliminar en el nivel de los conceptos fundamentales: la distinción entre un uso del lenguaje reducido a *transmisión de información* y un uso del lenguaje *orientado al entendimiento*. Pues el fracaso de ciertos medios sistémicos en la tecnificación de sus ámbitos de comunicación correspondientes se debe precisamente a su incapacidad para eliminar de la comunicación social los procesos intersubjetivos de interpretación y entendimiento. Ni el arte puede administrarse del todo, ni la intimidad se deja cosificar completamente.

Estos problemas reaparecen en el tratamiento que da Luhmann al funcionamiento de los «valores», que presenta en estrecha relación con sus análisis de la «comunicación moral». Luhmann reconoce que también los valores presentan ciertas dificultades para ser tratados como medios sistémicos, pues apenas reflejan las estructuras que caracterizan a los medios en general: «En el caso de los *valores,* cabe dudar de que se trate en absoluto de un medio de comunicación simbólicamente generalizado; quizás observamos, más bien, un medio en proceso de formación».[52] En este pasaje, el propio Luhmann parece sugerir implícitamente una distinción similar a la que Habermas establece entre «medios» y «formas de comunicación generalizada», a la que nos hemos referido al ocuparnos de la teoría de los medios de Parsons. Los valores codifican y estabilizan la interacción social, pero el modo en que lo hacen difiere completamente del funcionamiento del dinero o del poder. Su capacidad de integración social se aproxima más a la de la moral (que, recordémoslo, Luhmann considera superada y reemplazada por los medios sistémicos). Pero, a diferencia de la moral, los valores no cualifican al sujeto de la comunicación, sino que, más bien, establecen «puntos de referencia indudables»,[53] premisas que, por principio, los participantes en la comunicación social no ponen en duda. De este tipo son las apelaciones a la humanidad, la libertad, la justicia o la democracia, por ejemplo.

El lenguaje de los valores logra cumplir su función solo en virtud de algunos rasgos paradójicos. Los valores nunca son tematizados, sino supuestos. Su eficacia en la función de coordinar la acción solo está garantizada

52 Ib., p. 340.
53 Ib., p. 341.

mientras se aluda a ellos como a algo obvio o incuestionable. En cambio, cuando son tematizados explícitamente pierden su vigencia, puesto que es imposible darles una fundamentación: «se actualizan mediante alusiones, y precisamente en ello consiste su indubitabilidad. Cuando esto ya no funciona, hay que abandonarlos. Por tanto, los valores convencen porque en la comunicación faltan las objeciones; no porque puedan fundamentarse. Posibilitan una renuncia a las fundamentaciones».[54] Esta peculiaridad se explica, según Luhmann, en razón del origen histórico de este código: la semántica de los valores se origina paralelamente al desarrollo de métodos cada vez más precisos de contrastación científica. La diferenciación del sistema científico en torno al medio «verdad» y la fijación de sus propios criterios de validación ponen en cuestión la racionalidad de los juicios de valor y provocan el desarrollo de una semántica propia para estos juicios, que los hace de algún modo inaccesibles a la crítica científica y, por tanto, inmunes a esta. En este proceso, es decisiva la diferencia entre *ser* y *valer* que introduce en el siglo XIX la filosofía alemana de los valores.[55] Pero, paradójicamente, esta semántica se presenta como análoga a la semántica de la verdad, siendo así que lo que caracteriza a los valores, a diferencia de las proposiciones verdaderas, es la imposibilidad de fundamentarlos. De ahí que la fuerza de los valores solo se mantenga mientras se *aluda* a ellos como a supuestos obvios de la comunicación y la interacción. Tematizarlos con la intención de discutirlos significa destruirlos, porque los valores carecen de las más importantes características estructurales de los medios verdaderamente tecnificados: un código binario y una programación que especifique exactamente las condiciones de aplicación del código.[56] Como sugiere Max Weber con su famosa imagen del «politeísmo de los valores», en el mundo moderno existen muchos valores a los que cabe apelar para asegurar la prosecución de la comunicación (la *libertad,* la *justicia,* la *democracia,* etc.). Pero existen asimismo innumerables criterios para enjuiciar las acciones desde la perspectiva de estos u otros valores: a la justicia apelan, por ejemplo, los terroristas, pero también quienes emprenden la cruzada que debe exterminarlos. A consecuencia de estas debilidades en la codificación, los valores tampoco tienen la capacidad de formar

---

54 Ib., p. 343.

55 Cf. acerca de esto el capítulo sobre los «valores» en H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933,* Fráncfort, Suhrkamp, 1983.

56 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* p. 344.

subsistemas de acción análogos a la ciencia, la economía o el Estado: los valores pertenecen a la semántica de una comunicación no institucionalizada, no adscrita a ninguna función social específica. Estas tres carencias (la carencia de código, la carencia de programación y la carencia de un subsistema propio) constituyen las diferencias decisivas entre los valores y otros medios más desarrollados. Luhmann, con la ironía que le caracteriza, reduce los valores a un recurso retórico de la comunicación: «Los valores no son otra cosa que una magnitud sumamente móvil para fijar puntos de vista. No se asemejan, como antaño las Ideas, a las estrellas fijas, sino más bien a globos que se guardan para inflarlos en ciertas ocasiones, especialmente en las solemnidades».[57]

Ahora bien, con esta caracterización el propio Luhmann se ve forzado a reconocer, una vez más, que los valores permiten un tipo de comunicación *diferente* de la que establecen los medios. Para Luhmann, esta diferencia parece reducirse a la circunstancia de que todos los otros medios pueden ser, a su vez, tratados como valores: «todos los valores de otros medios, como la verdad o la riqueza, el amor, la belleza o el poder, son en el medio valor solo valores entre valores […]».[58] Pero Luhmann formula en este punto una tesis que, en el fondo, contradice completamente su teoría de los medios de comunicación: «vemos en estas relaciones de valor un medio de vinculación *entre los medios de comunicación completamente funcionales y el resto de la sociedad*».[59]

Las implicaciones de esta afirmación son extraordinariamente importantes, aunque Luhmann no se detiene a examinarlas. ¿Qué significa que todos los otros medios puedan ser tratados como valores? ¿Y qué puede querer decir «el resto de la sociedad»? ¿Qué clase de medio es un medio que puede establecer comunicaciones acerca de todos los otros medios, y cuál es ese espacio que no se identifica con los contextos de interacción regulados a través de medios de comunicación, y que los valores vinculan a estos? La respuesta parece ineludible: en el seno de la teoría de sistemas de Luhmann reaparece forzosamente ese «supermedio» que se suponía inexistente o evolutivamente superado, así como un tipo de integración que no queda

57 Ib., p. 342.
58 Ib., pp. 408-409.
59 Ib., p. 409 (cursiva mía).

absorbido por los medios de comunicación, es decir, que no se identifica con la integración sistémica. Ese «supermedio» es el lenguaje cotidiano, no tecnificado, y los procesos de entendimiento en torno a pretensiones de validez; y esa forma de integración es la integración social *comunicativa,* opuesta a la integración sistémica.

Así pues, en su análisis del arte, el amor y los valores como medios de integración, Luhmann se ve forzado a introducir varios elementos ajenos al marco conceptual general de la teoría de sistemas. En primer lugar, Luhmann se ve obligado a reconocer a estos tres mecanismos de integración una posición especial entre todos los otros medios, ya que no son capaces de generar códigos, programas ni subsistemas propios. En segundo lugar, y de la misma forma que le sucede a la «comunicación moral», parecen establecer un vínculo entre los medios «y la sociedad en general». Pero la introducción de un medio que vincula a todos los otros medios y de un concepto de la «sociedad en general» es ya de por sí problemática o incluso contradictoria con el enfoque teórico de Luhmann, dado que la tesis fundamental de este es que en las sociedades funcionalmente diferenciadas la interacción social está enteramente regulada por medios y no existe ningún supermedio por encima de los medios particulares, capaz de establecer vínculos entre todos ellos o de posibilitar procesos de entendimiento en torno a los códigos particulares.[60] Indirectamente, y casi diríamos que contra su voluntad, Luhmann se ve obligado, así, a diferenciar entre la integración sistémica o regulada por medios y otras formas de integración que dependen del lenguaje cotidiano y de los procesos de entendimiento; o, por decirlo ya en la terminología de Habermas, que dependen del «efecto ilocucionario de vínculo» que generan las pretensiones de validez entabladas en los actos de habla.

Cabe concluir, pues, que las críticas de Habermas a la teoría de los medios de Parsons pueden hacerse extensivas a Luhmann, a pesar de que este, a diferencia de su predecesor en la teoría sociológica de sistemas, no pretende sustituir, para explicar la integración, las estructuras del lenguaje por las de otros medios, como el dinero. Luhmann no elimina de su teoría de los medios la comunicación lingüística, pero *sí elimina los procesos de entendimiento y la referencia a la base de validez del habla*. Y, muy significa-

60 Ib., p. 359.

tivamente, cuando su análisis desciende desde los principios generales al estudio del funcionamiento de los medios particulares, estos elementos omitidos reaparecen inesperadamente.

Es cierto que Luhmann no se conforma con aplicar sin más a los «valores» y a la «moral» los conceptos básicos de la teoría de sistemas, sino que, por el contrario, reconoce las diferencias estructurales que existen entre estos códigos y, por ejemplo, los medios «dinero» y «poder», mucho más tecnificados. Pero como esto supone admitir implícitamente un tipo de integración no regulada por medios, surge así una contradicción manifiesta en el seno de su teoría. Quizás para ocultar esta contradicción, Luhmann echa mano de un concepto de «cultura» en el que sencillamente engloba al lenguaje, a los medios de comunicación, a los medios de difusión (escritura, imprenta, etc.) a los valores y a la moral, formando una única amalgama: «en la acción conjunta de todos los medios de comunicación (del lenguaje, de los medios de difusión y de los medios simbólicamente generalizados) se condensa lo que podría llamarse, con una expresión conjunta, la cultura».[61] De este modo, el concepto de cultura parece borrar de un plumazo las diferencias que el propio Luhmann se ha visto obligado a establecer a lo largo de su exposición, en la que el arte, el amor o los valores no podían ser tratados como los otros medios sistémicos. Mucho más plausible que el recurso a este concepto indiferenciado de «cultura» sería, en nuestra opinión, la introducción de las debidas distinciones entre estas formas de integración estructuralmente distintas: la integración sistémica y la integración social comunicativa, mediada por procesos de entendimiento.

La teoría sociológica de Luhmann reproduce, pues, los problemas de una generalización de la integración sistémica que ya criticara Habermas en la obra de Parsons. De modo que, indirectamente, la propia teoría de sistemas deja un hueco para la distinción habermasiana entre integración sistémica e integración social comunicativa. Esta distinción, que la teoría de sistemas pretendía hacer superflua, tiene también importantes consecuencias en el ámbito de la sociología política de Luhmann, de la que, para terminar, nos ocuparemos en las próximas páginas.

---

61 Ib., p. 409.

Capítulo 5
SISTEMAS POLÍTICOS: LA LEGITIMACIÓN SEGÚN LUHMANN

Nuestro análisis de la obra de Luhmann se ha mantenido hasta ahora en el terreno considerablemente abstracto de los conceptos sociológicos fundamentales: sentido, lenguaje, acción social, integración social. En lo que sigue, nuestra atención se orientará hacia un terreno más concreto: el sistema político. Nuestro propósito es examinar la verosimilitud de la descripción de este subsistema que ofrece la teoría de Luhmann, así como enjuiciar su pretensión expresa de dar por liquidado el discurso político normativo heredado de la Ilustración. Pero este largo rodeo por el terreno de la teoría sociológica general era necesario, pues solo cuando quedan suficientemente claras (como esperamos que hayan quedado en las páginas anteriores) las decisiones conceptuales y metodológicas, a veces extravagantes, que Luhmann toma en este nivel es posible identificar las dificultades y debilidades de sus análisis empíricos. Sin esa clarificación previa de las categorías de la teoría de sistemas apenas es posible comprender el sentido de los análisis concretos, debido a lo deliberadamente objetivista, hipercomplejo y extraño a la experiencia cotidiana que es el lenguaje empleado por Luhmann. El propio Luhmann parece compartir esta opinión, pues los libros en los que analiza el funcionamiento de sistemas sociales particulares suelen comenzar con largas reexposiciones de las líneas fundamentales de su teoría. Luhmann lleva a cabo estas reexposiciones con la intención de justificar una y otra vez ante sus lectores su metódico extrañamiento de la

experiencia cotidiana de los fenómenos de que se ocupa. Pero también se puede recurrir a la exposición del marco categorial de la teoría de sistemas con la intención no de justificar, sino, al contrario, de *criticar* las descripciones particulares subsiguientes. Y esto es lo que nos hemos propuesto hacer aquí. Por consiguiente, nuestra tarea consistirá en comprobar si efectivamente la sociología luhmanniana es capaz de «deslustrar» nuestra concepción normativa e ilustrada del subsistema social que hemos escogido, esto es, el sistema político.

También aquí tendremos que proceder muy selectivamente. Luhmann ha escrito mucho sobre el sistema político y ha reinterpretado desde categorías sistémicas prácticamente todos los conceptos que conforman la autocomprensión política de la modernidad (tales como Estado, derecho, democracia, soberanía, etc.). Por nuestra parte, en las páginas que siguen centraremos nuestro análisis en la concepción luhmanniana de la *legitimación* política, que resulta especialmente característica del modo de proceder de Luhmann en este terreno, y que también revela con especial claridad algunas debilidades de su enfoque. Intentaremos mostrar de qué modo la descripción luhmanniana del sistema político pone el complejo instrumental conceptual de la teoría de sistemas al servicio de una teoría política que no es una creación original de Luhmann, sino que cuenta con importantes precedentes en la obra de Max Weber, Joseph Schumpeter y, sobre todo, Carl Schmitt.[1] En efecto, Luhmann sigue a Schmitt al argumentar que, pese a lo que sostiene la teoría política ilustrada y liberal, los procedimientos de legitimación en los sistemas políticos contemporáneos no tienen de su parte una presunción de racionalidad. La única fuente de legitimidad en los sistemas políticos contemporáneos es la *decisión* de quien tiene el poder, y no la *corrección del procedimiento* de toma de decisiones. Pero Luhmann no se limita a hacer suyo este decisionismo schmittiano, sino que lo completa con una explicación sociológica de la verdadera función de esos procedimientos de legitimación a los que la Ilustración atribuía ingenuamente una cualidad racional: de acuerdo con la teoría de sistemas, la función de los procedimientos de legitimación consiste precisamente en crear la *ficción* de una legitimación

---

1 Desde una perspectiva similar analizan la obra de Luhmann autores como S. Constantino, *Sfere di legittimità e processi di legittimazione. Weber, Schmitt, Luhmann, Habermas,* Turín, G. Giappichelli, 1994; J. Heidorn, *Legitimität und Regierbarkeit,* Berlín, Duncker & Humblot, 1982.

racional. El concepto mismo de legitimación queda así desenmascarado como un instrumento de manipulación de la opinión pública.

5.1. El funcionamiento del sistema político en el Estado de bienestar

De un modo plenamente consecuente con su programa de «deslustrar la Ilustración»,[2] Luhmann pretende ofrecer un análisis sobrio y científico del funcionamiento del sistema político, un análisis capaz de «desenmascarar» sociológicamente las ingenuidades de la Ilustración.[3] Esta actitud es reconocible ya en la caracterización que Luhmann propone de la función de las instituciones políticas. Luhmann rechaza las «formulaciones habituales, vinculadas a algún valor (por ejemplo, la preocupación por el bien común)»,[4] y considera que la función del sistema político consiste en «mantener la capacidad para tomar decisiones colectivamente vinculantes»[5] cuando aparecen fricciones entre los restantes subsistemas. No es accidental el aire un tanto rebuscado de esta definición: el sistema político no solo genera decisiones colectivamente vinculantes, sino que además incluye entre sus funciones el mantenimiento de la capacidad para tomar estas decisiones, lo cual es tanto como decir que el sistema político debe producir también la disposición a *aceptar* tales decisiones por parte de quienes deben aceptarlas. Así pues, en la definición misma del sistema político introduce ya Luhmann la función de *producir legitimación*.

Esta función es necesaria en sociedades funcionalmente diferenciadas, en las que el consenso sobre las acciones colectivas no está garantizado y en las que cada subsistema genera perturbaciones en los subsistemas de su entorno. Por ejemplo, la mercantilización de la educación o del sistema de salud puede producir efectos disfuncionales en el cumplimiento de las tareas específicas de estos sistemas: al quedar excluido del ingreso en dichos sistemas un número excesivo de individuos, finalmente la sociedad tiene

---

2 Cf. *supra,* apdo. 1.1.
3 Cf., por ejemplo, N. Luhmann, *Teoría política en el Estado de Bienestar,* Madrid, Alianza, 1993, p. 177.
4 N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft,* p. 83.
5 Ib., p. 84.

un excedente completamente disfuncional de personas sin formación educativa o de personas enfermas. El sistema político puede resolver este conflicto decidiendo, de forma vinculante para todos los sistemas implicados, que el acceso a la educación o a los tratamientos médicos sea gratuito en determinadas circunstancias, suficientes para restablecer la eficacia de estos subsistemas. La política tiene, así, la capacidad y la función de tomar decisiones que afectan a las interacciones de otros subsistemas de acción. Por supuesto, esta capacidad no es propia de los restantes subsistemas. El mercado, por ejemplo, se rige por leyes propias que afectan indudablemente al funcionamiento de los subsistemas que conforman su entorno, pero no puede imponer decisiones vinculantes a este entorno. Su influencia, a veces poderosísima, es siempre indirecta y algo más velada. Por ejemplo, el mercado no puede imponer la prohibición de que el sistema científico no investigue en un determinado campo (digamos, la historia de la literatura medieval), pero puede *forzar* la desaparición de ciertas líneas de investigación retirando simplemente sus recursos económicos. En otros casos, ni siquiera existe esta influencia indirecta: el subsistema «religión», pongamos por caso, poco puede hacer contra la política o el mercado, salvo condenarlos al infierno. Su efecto real sobre ellos es muy escaso.

La peculiaridad del sistema político estriba, pues, en que sus decisiones *vinculan* a los restantes subsistemas. Y esta circunstancia explica uno de los rasgos típicos de la concepción ilustrada de la política: la idea de que la política o el Estado constituyen el centro de la sociedad, el subsistema llamado a controlar u organizar el funcionamiento y las relaciones entre todos los subsistemas.[6] Para Luhmann, esta concepción surge en los siglos XVII y XVIII, en el proceso de diferenciación del propio sistema político y administrativo moderno. Forma parte de la autocomprensión de este sistema político emergente.[7] Pero en las sociedades contemporáneas, en las que el proceso de diferenciación funcional es incomparablemente mayor que en siglos anteriores, la idea de la centralidad del sistema político ya no se corresponde con la realidad. La política no puede controlar los restantes subsistemas más allá de ciertos límites sin generar en ellos efectos

---

6 Cf. sobre esto N. Rabotnikof, *En busca de un lugar común,* México, UNAM, 2005, pp. 228, 238.

7 Cf. M. King y Ch. Thornhill, *Niklas Luhmann's Theory of Politics and Law,* Nueva York, MacMillan, 2003, p. 77.

disfuncionales. La prueba más evidente es el fracasado intento de controlar políticamente el sistema económico que tuvo lugar en los regímenes del «socialismo real»; es decir, el intento de suplantar la lógica de los mercados autorregulados por la planificación política de la producción y el intercambio. Pero los efectos disfuncionales de la politización (o burocratización) excesiva pueden afectar también a otros subsistemas, como el sistema científico o el sistema educativo.[8]

Estas limitaciones de la capacidad de intervención del sistema político son importantes para nuestra argumentación. La idea de la centralidad del sistema político, es decir, la idea de que el sistema político puede asumir tareas de control sobre los otros sistemas, ha pasado a formar parte del acervo de ingenuidades y antiguallas de lo que Luhmann suele llamar el pensamiento progresista e ilustrado «de la vieja Europa» *(alt-europäisch).* En sociedades funcionalmente diferenciadas, esta concepción cede ante una imagen de la sociedad sin centro,[9] o, por decirlo en palabras de Habermas, una imagen en la cual «el sistema político no es el centro ni la cúspide, ni tan siquiera el modelo de la sociedad, que marcase las estructuras de esta, sino solo un sistema de acción entre otros».[10] El sistema político no ocupa hoy un lugar preferente o central en el conjunto de los subsistemas sociales, y por eso las autodescripciones del sistema político no pueden ya considerarse las descripciones más adecuadas de la sociedad.

De acuerdo con Luhmann, los teóricos del Estado de bienestar serían los últimos representantes de esa imagen, ingenua y obsoleta, de una sociedad centrada en torno a las instituciones del sistema político. Y, al mismo tiempo, las contradicciones del Estado de bienestar ponen de manifiesto muy claramente las limitaciones estructurales del sistema político en las sociedades contemporáneas. Para Luhmann, el Estado de bienestar es, por decirlo hegelianamente, la figura institucional que consuma la lógica del Estado moderno.[11] La primera figura histórica del Estado moderno es el

---

8 Como ya hemos señalado más arriba, Habermas comparte estas tesis con Luhmann. Cf. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 1, pp. 455 y ss.

9 Cf. N. Luhmann, «Gesellschaft», en *Soziologische Aufklärung,* vol. 1.

10 J. Habermas, «Drei normative Modelle der Demokratie», en *Die Einbeziehung des Anderen,* Fráncfort, Suhrkamp, 1996, pp. 291-292.

11 Cf. N. Luhmann, *Teoría política en el Estado de Bienestar,* cap. 2. Cf. también N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, cap. 9. En este capítulo, dedicado a las autodes-

Estado *de derecho,* es decir, un Estado basado en una Administración ejercida a través de leyes generales y, por tanto, previsible y «racional» en el sentido de Max Weber.[12] Aunque el proyecto de crear una Administración racional es en su origen una aspiración de las monarquías absolutistas, la idea de un Estado de derecho se asocia desde el XVII con la defensa de los derechos individuales teorizados por el pensamiento político liberal y conquistados en las revoluciones burguesas del siglo XVIII. Paralelamente a la instauración del Estado de derecho, la reclamación de derechos políticos transforma el Estado de derecho en un Estado *democrático*. Y a lo largo del siglo XIX, la progresiva incorporación de derechos sociales, debida a la presión de los movimientos obreros, genera la nueva figura del Estado *social.*[13] El Estado social es una forma de organización sociopolítica que surge en Alemania en la época de Bismarck, y se caracteriza por la garantía estatal de una seguridad social mínima, es decir, de un seguro para situaciones de enfermedad, de accidente, de invalidez y de vejez. El «Estado de bienestar» surge algo más tarde, y se propone realizar una idea más ambiciosa de justicia social: no trata de garantizar únicamente esa seguridad social mínima, sino que reconoce el derecho al trabajo y a una redistribución justa de la riqueza a través de servicios sociales e inversiones públicas. Históricamente, el Estado de bienestar encuentra su formulación jurídica en la Constitución de la República de Weimar, pero su realización más completa —que, pese a todo, fue siempre una realización aproximada— no tendrá lugar hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, en Inglaterra, Suecia y Alemania. Pues bien, para Luhmann este Estado de bienestar característico de la Europa posterior a la segunda guerra mundial consuma la lógica del Estado moderno al basarse en un principio de *inclusión* que convierte prácticamente cualquier pretensión de cualquier individuo en un derecho que el sistema político debe garantizar. Luhmann ilustra, no sin ironía, esta ampliación potencialmente infinita de las prestaciones exigidas al Estado de bienestar:

---

cripciones del sistema político, Luhmann propone una reconstrucción (a decir verdad, más bien vaga) de la lógica interna que vincula los principales conceptos de la teoría política moderna y contemporánea. Esos conceptos serían los siguientes: «representación», «soberanía», «democracia» y, por último, «Estado de bienestar».

12 M. Weber, *Economía y sociedad,* parte II, cap. IX, pp. 1047 y ss.

13 Sobre el Estado social y el Estado de bienestar, cf. I. Sotelo, *El Estado social,* Madrid, Trotta, 2010.

> La realización del principio de inclusión en el ámbito funcional de la política tiene como consecuencia el tránsito al Estado de bienestar. El Estado de bienestar es la realización de la inclusión política [...]. Las mejoras discurren, por tanto, no solo en la dirección del aumento de los niveles mínimos [en las condiciones de vida, como era típico del Estado social, JLL], sino también en la dirección del descubrimiento continuo de nuevos problemas que competen a las autoridades públicas: embarcaderos más seguros para marineros domingueros, secadores de manos de aire caliente en los servicios públicos, etc.[14]

Y junto a este principio de inclusión, el Estado de bienestar se rige también por un principio de *compensación* que tiende asimismo a multiplicar al infinito los ámbitos de intervención administrativa:

> El Estado de bienestar debe compensar a cada ciudadano individual por toda desventaja que experimente cuando participa en la vida social en el marco de formas de organización preestablecidas; cuando, por ejemplo, habita en ciudades contaminadas, estudia en clases repletas, está expuesto a las oscilantes condiciones del mercado o se ve afectado de modo desproporcionado por la subida de los precios.[15]

Por otra parte, la conexión de estos principios de *inclusión* y *compensación* con la organización democrática de la elección de cargos impide que el sistema político desoiga impunemente estas pretensiones, con independencia de si están o no justificadas, siempre que afecten a un número considerable de «ciudadanos», es decir, de *votantes*. Luhmann subraya esta circunstancia: «como las posibilidades de sancionar la política se multiplican con la elección política [democrática, JLL], aumenta correlativamente la compasión (podría decirse) de la política hacia las situaciones de desventaja social».[16] El Estado de bienestar es, así pues, la forma de organización política en la que la «cuestión social», en un sentido ya amplísimo, omniabarcante, ocupa el centro de las preocupaciones de la Administración, de tal modo que las obligaciones del sistema político se extienden a la totalidad de la sociedad.

Pero, naturalmente, la consecuencia de esta multiplicación infinita de pretensiones dirigidas al sistema político es la incapacidad de este para darles repuesta. Luhmann sostiene que el Estado de bienestar aborda este

---

14 N. Luhmann, *Teoría política en el Estado de Bienestar,* p. 49.
15 Ib., p. 148.
16 N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft,* p. 423.

problema por la vía de una selección de temas e intereses que tiene lugar enteramente *en el interior* del sistema político. Así, Luhmann ve una correspondencia entre el carácter completamente indeterminado y potencialmente infinito de la exigencia general de bienestar y la estructura autorreferencial, «autopoiética», de un sistema político ya completamente diferenciado, que responde a los estímulos del entorno de acuerdo únicamente con sus propios criterios. Dado el carácter potencialmente infinito de las prestaciones estatales, el Estado opera una selección recurriendo a sus propias operaciones anteriores, y de este modo genera en los observadores pertenecientes a otros subsistemas el *espejismo* de que la política está abierta a las demandas de su entorno social:

> Lo que pueda ser relevante políticamente deriva de su conexión con aquello que ya posea relevancia política. Lo que sea válido políticamente se autorreproduce, y se lleva a cabo incorporando y absorbiendo intereses desde el entorno del sistema político. La política condiciona sus propias posibilidades, y por esto, aparentemente, deviene sensible a lo que su entorno ofrece y demanda.[17]

Como ya sabemos, esta autorreferencialidad no es exclusiva del sistema político, sino que es un rasgo característico de todos los subsistemas cuando alcanzan un grado suficiente de diferenciación funcional. El sistema económico, por ejemplo, solo reacciona a los estímulos procedentes de su entorno en la medida en que pueda traducirlos al código de su propio medio, esto es, al lenguaje del dinero. Las consideraciones morales, las tradiciones incuestionables, las creencias sagradas o los títulos nobiliarios cuentan poco en las transacciones económicas. Del mismo modo, el sistema político reacciona *solo* desde la perspectiva de sus propios parámetros (establecidos por la trayectoria marcada por sus propias operaciones anteriores), y *solo* reacciona a aquellas tareas que puede resolver. Esto explica algunos rasgos interesantes del sistema político, por ejemplo el hecho de que la relevancia de los temas suela ser bastante efímera y su ascenso o su olvido no siempre resulten inteligibles desde la perspectiva de los observadores externos al sistema: «la relevancia política de "temas" (y también la relevancia de personas)

---

17 N. Luhmann, *Teoría política en el Estado de Bienestar,* p. 53. Sobre el desbordamiento del Estado de bienestar, cf. F. Vallespín, «La otra postmodernidad: la teoría de sistemas de N. Luhmann», p. 311.

se crea, refuerza, y después se vuelve a desacreditar, dentro de los procesos de comunicación interna del sistema político, sin que esto deba corresponderse exactamente a las modificaciones en el entorno».[18] No son solo, ni principalmente, los medios de comunicación de masas, sino las propias instituciones del sistema político (quizás a través de los medios que les son afines) las que seleccionan los temas de relevancia.[19]

5.2. La circulación real del poder y la producción de legitimación

Las tesis fundamentales de la sociología política de Luhmann se resumen en la teoría de la «circulación» de la comunicación a través de las diversas instancias que componen el sistema político.[20] Esta teoría revela el contraste entre la flamante autocomprensión normativa del sistema político y su sobrio funcionamiento real. De acuerdo con Luhmann, cuando el sistema político alcanza un determinado grado de desarrollo se diferencia en tres «grupos funcionales»: la *Administración burocrática,* la *política* en sentido estricto (es decir, las instituciones y organizaciones especializadas en la conquista y ejercicio del poder, como son el Gobierno y los partidos) y el *público*.[21] Cada una de estas tres instancias ejerce su influencia sobre las

---

18 N. Luhmann, *Teoría política en el Estado de Bienestar,* p. 55.

19 Sobre la relación de los medios de comunicación de masas con el sistema político, cf. N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft,* pp. 303 y ss. Luhmann niega que los medios tengan tanta libertad y tanto poder como se les atribuye a menudo, sometidos como están a los constreñimientos estructurales de su propio funcionamiento: por ejemplo, la compulsión a una información rápida (que en el límite se espera *simultánea* al acontecimiento transmitido), la compulsión a la difusión de novedades, o la compulsión a que los contenidos difundidos representen cierto grado de «decepción de las expectativas de normalidad» (p. 307), pues de lo contrario no adquieren el rango de noticias. En la medida en que subrayan la irrelevancia política de los medios de comunicación debida a las condiciones de búsqueda y difusión de noticias, estos análisis de Luhmann coinciden en algunos aspectos esenciales con P. Bourdieu, *Sobre la televisión*, Barcelona, Anagrama, 2001. Cf. también N. Luhmann, *Die Realität der Massenmedien,* Opladen, Westdeutscher Verlag, 1996.

20 Cf. N. Luhmann, *Teoría política en el Estado de Bienestar,* cap. 6. Sobre esto cf. también N. Rabotnikof, *En busca de un lugar común,* pp. 240 y ss.

21 J. Cohen y A. Arato, *Sociedad civil y teoría política,* México, FCE, 2000, p. 368, llaman la atención sobre las connotaciones casi teatrales de este término, que reduce a los destinatarios de la comunicación política (es decir, los ciudadanos) prácticamente a la condición de espectadores pasivos de las operaciones del sistema político.

restantes, pero la cuestión decisiva estriba en comprender cuál es la dirección en que se ejerce esa influencia. La concepción normativa de la política, que es la que *oficialmente* sostiene el propio sistema (plasmándola, por ejemplo, en los preámbulos de las Constituciones y otros textos legales), supone que la legitimidad política procede del público (o del «pueblo», según la terminología de la teoría clásica de la democracia), se concreta en la leyes que aprueban los parlamentos y se realiza a través de la Administración.[22] Pero la realidad del sistema político muestra que este proceso se desarrolla, más bien, en la dirección inversa:

> La Administración produce los proyectos para la política y domina en las comisiones parlamentarias y en instituciones similares. La política sugiere al público, con el auxilio de las organizaciones de partido, lo que debe elegir y por qué. El público ejerce su influencia sobre la Administración valiéndose de canales de lo más diverso, desde las organizaciones de interés hasta las quejas en los despachos administrativos.[23]

Esta circulación extraoficial de la comunicación en el sistema político no es evidente a primera vista, porque la autocomprensión oficial del sistema se funda en la perspectiva de uno de los tres «grupos funcionales» que lo componen: el *público*. Desde la perspectiva de este, el poder circula de abajo arriba. En cambio, desde la perspectiva del propio sistema político (y de la teoría de sistemas), circula más bien de arriba abajo. Así, incluso la «opinión pública» puede considerarse un constructo, un resultado de las operaciones institucionales del sistema político.

En su consideración del concepto de opinión pública, Luhmann desarrolla un análisis que entronca con el de un autor neohobbesiano como R. Koselleck.[24] De acuerdo con Koselleck, la esfera pública que se forma en los siglos XVII y XVIII no contribuye a someter a la política a un control racional, sino que más bien socava desde dentro la racionalidad funcional del Estado moderno: la pretensión de erigir a la opinión pública en la instancia de legitimación del poder no vincula a la Administración a *razones* compartidas por todos, sino que simplemente la somete al *caos* de opiniones irracionales, intereses particulares y modas políticas que circulan en la

---

22 N. Luhmann, *Teoría política en el Estado de Bienestar,* p. 64.
23 Ib., pp. 64-65.
24 R. Koselleck, *Kritik und Krise,* Fráncfort, Suhrkamp, 1973.

sociedad civil, socavando así la única forma de racionalidad que puede exigírsele al Estado, y que se reduce a un funcionamiento eficaz y previsible. Desde esta perspectiva, el principio de legitimación democrática no sería otra cosa que una fuente de inestabilidad social, o la causa de la crisis permanente en la que, según Koselleck, se encuentran sumidas las sociedades modernas, precisamente en tanto que sociedades democráticas. Luhmann hace suyo este análisis: a lo largo del siglo XVIII, la sociedad civil surgida bajo la protección del Estado absolutista se revuelve contra este Estado y confiere a la opinión pública la condición de un «soberano secreto»,[25] haciendo de ella una instancia de control de los gobernantes o de «observación de la política».[26] Este proceso se basó en el supuesto filosófico de que, por lo que respecta a los asuntos políticos, no existe un *saber* (por ejemplo, un saber de expertos) que quepa contraponer a las meras *opiniones,* sino que, «para el ámbito funcional de la política, la opinión pública se convierte en un equivalente de la verdad».[27] Luhmann considera esta premisa tan falsa como Koselleck, pero resta dramatismo a las conclusiones de este: en la sociedad contemporánea, la opinión pública ya no es una fuente permanente de inestabilidad política, sino más bien un difuso entramado de comunicaciones, algo así como el eco que despiertan la operaciones de cada subsistema en las comunicaciones de los restantes subsistemas.[28] Y, así concebida, la opinión pública es en parte completamente irrelevante para el funcionamiento del sistema político, y en parte sirve a este como la materia de su propia base de legitimación: irrelevante resulta la opinión pública si se la considera como la suma de las opiniones políticas individuales, pues estas se caracterizan ante todo por su irresponsabilidad e irracionalidad,[29] pero puede tornarse relevante cuando se observa que

---

25 N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft,* p. 279.
26 Ib., p. 281.
27 Ib., p. 280.
28 Ib., p. 285: «puede denominarse "esfera pública" precisamente a este reverso generalizado de todos los sistemas sociales internos a la sociedad *[innergesellschaftliche Sozialsysteme]*».
29 Ni siquiera la opinión expresada en las urnas puede considerarse el reflejo de las preferencias racionales de los individuos. N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, p. 283: «La opinión pública es solo el condensado de una *interpretación* de los resultados electorales, es decir, del trabajo de intelectuales. Lo que los individuos realmente "opinan" (si es que opinan algo) cuando marcan la papeleta electoral es algo que permanece desconocido». Estas tesis de Luhmann coinciden con el análisis clásico de J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia,* Barcelona, Folio, 1984, cap. 22.

su propia debilidad, labilidad e irracionalidad la convierten en un material muy apto para la manipulación por parte del propio sistema político. Considerada desde esta perspectiva, la opinión pública no existe antes de su construcción interesada: es simplemente «aquello que *se observa y se describe* como opinión pública».[30]

Para nuestra argumentación, más importantes que las consideraciones de Luhmann acerca de la artificialidad de la actualidad política o la debilidad e irracionalidad de la opinión pública son, precisamente, las posibilidades de manipulación del público con vistas a la legitimación del sistema político. Pues, en efecto, Luhmann afirma que también la legitimación de las instituciones es un rendimiento del propio sistema. Y aquí la sociología política de Luhmann choca frontalmente con el pensamiento ilustrado característico de la «vieja Europa». Las instituciones políticas no se apoyan sobre una base de legitimación procedente de alguna instancia externa al sistema político mismo, ya se trate de algún principio moral o religioso (como en las teorías iusnaturalistas), ya del consentimiento de la población (como en las teorías de la legitimación democrática) Al contrario: son las propias instituciones las que *generan su propia base de legitimación,* de un modo no muy distinto a como generan una actualidad política compuesta precisamente por aquellos temas y problemas que las instituciones son capaces de abordar eficazmente.

Esta concepción de la legitimación política que propone Luhmann toma como punto de partida la sociología política de Max Weber, que distingue tres tipos puros de legitimación de los órdenes de dominación: la legitimación *tradicional,* la *carismática* y la *racional-legal*.[31] El último de estos tres tipos de legitimación es el que caracteriza al Estado moderno, por razones relacionadas tanto con los procesos de modernización cultural como con las exigencias funcionales de los sistemas jurídicos y políticos: por una parte, la secularización y el pluralismo cultural erosionan la legitimación basada en tradiciones, pues estas pierden su validez indiscutida; y, por otra parte, los sistemas jurídicos diferenciados funcionalmente ya solo perciben como perturbaciones las ideologías que los líderes carismáticos

---

30 N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft,* p. 286.
31 M. Weber, *Economía y sociedad,* p. 172. Cf. también J. Habermas, «Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?», en *Faktizität und Geltung,* pp. 541 y ss.

hacen valer desde fuera de los sistemas institucionales. Por ambas razones, la legitimación de las leyes ya solo puede apoyarse en los propios rasgos formales del derecho y del procedimiento de producción de normas. La legalidad misma pasa a ser la fuente de la legitimidad, de tal modo que los ciudadanos consideran legítima una norma jurídica cuando tienen constancia de que ha sido establecida por las instancias autorizadas y de conformidad con los procedimientos previstos en la legislación. En cuanto al sistema jurídico en su conjunto, queda legitimado en virtud de su funcionamiento regulado y previsible, es decir, en virtud de lo que Max Weber llama su «racionalidad formal», y que en los términos de Luhmann podemos interpretar sencillamente como racionalidad sistémica, racionalidad de funcionamiento. Este tipo de legitimación basada en los rasgos puramente formales o funcionales del sistema jurídico tiene la ventaja de que puede prescindir de criterios de legitimación *externos* al sistema; por ejemplo, criterios éticos o religiosos inevitablemente sujetos a antagonismos políticos.

También Luhmann parte de la convicción de que la legitimación racional-legal (o legitimación *procedimental,* empleando la terminología que escoge el propio Luhmann) ocupa el espacio que ha desalojado un derecho natural que se ha vuelto insostenible:

> La teoría procedimental clásica, orientada por la idea de verdad, surgió de esta situación. Se comprendió a sí misma, por así decirlo, como la segunda mejor solución: si la justicia y la verdad no saltan a la vista inmediatamente desde la naturaleza de las cosas, hay que idear vías para aproximarse a ellas en la medida de lo posible. Si no es posible estar de acuerdo de antemano acerca de determinadas soluciones a los problemas, al menos habrá que ponerse de acuerdo en torno a los procedimientos que permitan resolver los problemas que surjan.[32]

Sin embargo, y dando un paso más allá de Weber, Luhmann extrae la conclusión de que la legitimación, así concebida, es tan arbitraria como cualquier forma de legitimación basada en valores éticos o religiosos («materiales», en el sentido de Weber).[33] Luhmann señala la paradoja de que la legitimación racional-legal carece, en realidad, de toda racionalidad, puesto

---

32 N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren,* Fráncfort, Suhrkamp, 1983, p. 148.
33 M. Weber, *Economía y sociedad,* parte I, cap. 2, pp. 64 y ss.

que los procedimientos ajustados a criterios de corrección meramente formales permiten, en principio, legitimar cualquier cosa. Así, pues, si se piensa hasta el final el concepto weberiano de legitimación racional-legal o legitimación procedimental, este desemboca necesariamente en una forma de *decisionismo:* si *cualquier cosa* puede legitimarse, el procedimiento de legitimación no garantiza en modo alguno la racionalidad o la corrección normativa de aquello que se legitima, de manera que, en el fondo, igualmente podría prescindirse del procedimiento, y convertir en ley simplemente la voluntad de quienes ocupan el poder: «cualquier cosa puede ser verdad si adopta la forma de una ley universal [...], pero si se trata de cualquier cosa, no merece ya los esfuerzos de un procedimiento».[34] Este decisionismo se refleja en la definición que ofrece Luhmann del concepto de derecho positivo, que prescinde de toda referencia a «procedimientos», y menciona únicamente la decisión como fuente de derecho: «Por derecho positivo hay que entender las normas jurídicas que cobran validez por medio de una decisión y que, por consiguiente, pueden quedar revocadas nuevamente mediante una decisión».[35]

Cabe preguntarse, entonces, por qué existen los procedimientos de producción de normas colectivamente vinculantes, si, según esta teoría, tales procedimientos no harían otra cosa que envolver en un ropaje ceremonial la toma de decisiones arbitrarias por parte de quienes tienen el poder. Pues bien, la respuesta de Luhmann a esta cuestión es que los procedimientos no son superfluos, sino que, muy al contrario, cumplen una función social importantísima, que, sin embargo, no coincide en modo alguno con la que les atribuye la concepción normativa o ilustrada de la política (concepción presente también en los sujetos que operan en el sistema político y jurídico). Desde una perspectiva sistémica, la función latente de los procedimientos de toma de decisiones colectivamente vinculantes consiste en garantizar la *aceptación* de las decisiones por parte de quienes deberán someterse a ellas, con independencia del contenido particular de dichas decisiones. Tal como Luhmann la define, la legitimidad consiste precisamente en esa aceptabilidad garantizada procedimentalmente: «Puede concebirse la legitimidad como una *disposición generalizada a*

34 N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren,* p. 16.
35 Ib., p. 141.

aceptar, dentro de ciertos márgenes de tolerancia, decisiones aún indeterminadas desde el punto de vista de su contenido».[36]

Para comprender esta concepción de la legitimidad, puede servirnos de ayuda el paralelismo que Luhmann establece constantemente entre el sistema jurídico y el sistema político, o, más exactamente, entre las sentencias dictadas por un juez y las decisiones tomadas por una mayoría parlamentaria. En ambos casos los procedimientos son irrelevantes para la toma de decisiones, aunque son imprescindibles para conferir un aura de respetabilidad a la decisión. Consideremos en primer lugar el caso de las sentencias judiciales. De acuerdo con Luhmann, el proceso de diferenciación funcional del sistema jurídico trae consigo una irremediable erosión de los fundamentos de las sentencias judiciales, que en sociedades anteriores contaban con el respaldo de tradiciones teológicas o iusnaturalistas hoy obsoletas,[37] o que simplemente se vinculaban a la autoridad social de las partes. Así, en un sistema jurídico moderno el juez no puede decidir una sentencia invocando la voluntad de Dios, pero tampoco atendiendo al estatus de los implicados, de tal modo que «en principio los jefes de Estado, los arzobispos, los secretarios generales de los partidos políticos o los magnates económicos tienen que asumir que la corrección de sus declaraciones ante un tribunal se tratará como una cuestión abierta».[38] Pero a Luhmann no le interesan las ventajas que trae consigo la secularización del pensamiento jurídico o el aumento de la autonomía judicial frente a las influencias del entorno. Su análisis subraya ante todo la pérdida de fundamentos de las decisiones judiciales: «la diferenciación aumenta la dificultad de decidir. Priva al procedimiento de numerosas posibilidades de simplificación».[39] El sistema jurídico recurre entonces al derecho positivo, escrito, a los precedentes judiciales: «El juicio ya no puede obtenerse tan fácilmente a partir de prejuicios. En el lugar de los prejuicios aparecen los *pre-juicios,* en el sentido de precedentes judiciales o resoluciones legales».[40] Sin embargo, sucede que, a diferencia de los prejuicios, los precedentes nunca determi-

36 Ib., p. 28.
37 N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft,* p. 377.
38 N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren,* p. 63; cf. también p. 68 para ejemplos similares.
39 Ib., p. 65.
40 Ib., p. 66.

nan completamente el caso presente, y por eso toda sentencia judicial se ve necesitada de una fundamentación argumentada, capaz de superar convincentemente la brecha siempre abierta entre la letra de la ley y las circunstancias particulares en las que debe aplicarse. Ahora bien, Luhmann ofrece una prolija (aunque no muy plausible) descripción sistémica de los procesos de argumentación orientada precisamente a mostrar que esa brecha nunca se cierra y que, por tanto, toda argumentación jurídica entraña un irreductible momento de arbitrariedad. Luhmann afirma que las razones escogidas para fundamentar las sentencias judiciales no pueden ser ya razones deontológicas (puesto que estas requieren a su vez una fundamentación), sino que son ante todo razones prudenciales, relacionadas con las consecuencias de las resoluciones judiciales;[41] y como esas consecuencias son siempre imprevisibles,[42] en última instancia toda sentencia judicial carece de fundamento: «las razones últimas nunca son nada más que razones penúltimas».[43] Pues bien, la función de los procedimientos judiciales consiste en disimular esta radical falta de racionalidad. La ceremonia en que consiste una vista judicial («la autoridad, la decoración, la limitación del acceso al secreto, los textos a los que cabe referirse, la entrada y la salida del Tribunal en la sala»)[44] sirve para recordar y reforzar ante los participantes y los «observadores no implicados»[45] (el público o la opinión pública, es decir, el resto de los subsistemas) la autoridad del juez, a quien corresponde tomar una decisión que, en última instancia, es siempre una decisión arbitraria.

De forma parecida, el ritual de las sesiones parlamentarias sirve para representar la autoridad de los diputados a los que compete la responsabilidad de tomar las decisiones, y para escenificar la oposición entre los diversos partidos de tal modo que los votantes puedan perfilar mejor sus posiciones, o, por decirlo quizá con más precisión, puedan informarse

---

41 N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft,* pp. 377-378: «La naturaleza y la razón siguen siendo hoy títulos honoríficos de la decoración suplementaria de las fundamentaciones, pero la verdadera argumentación se fundamenta [...] en una consideración de las *consecuencias* de las sentencias judiciales».

42 Ib., p. 381: «Los pronósticos asegurados empíricamente [...] son casi siempre imposibles, o conducen a resultados de escasa importancia».

43 Ib., p. 406.

44 Ib., p. 309.

45 N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren,* pp. 121 y ss.

acerca de cuál es la posición oficial de su partido (y, por tanto, la que ellos mismos deben asumir como propia) acerca de una cuestión determinada. Pero las decisiones *nunca* se toman en los propios parlamentos, y nunca (parece suponer Luhmann) por las razones que en estos se aducen de cara a los votantes:

> Las sesiones plenarias en el Parlamento mantienen una función completamente esencial, aunque las verdaderas decisiones se sustraen a ellas. Su función no consiste en alcanzar la verdad, sino en la representación de la lucha política con la ayuda de argumentos y fundamentos de decisión con los que se identifican las posiciones políticas enfrentadas. [46]

Como se ve, esta concepción sistémica de los procedimientos de decisión —que Luhmann hace extensiva, con las debidas modificaciones, a las sentencias judiciales, la legislación parlamentaria o las resoluciones administrativas— parece asimilar los procedimientos a meros *rituales*. Tanto es así que el propio Luhmann se ve obligado a diferenciar explícitamente ambos tipos de acción social.[47] Los *rituales* son formas de acción característicamente estandarizadas e inamovibles, mientras que los *procedimientos* permiten procesos de aprendizaje en la medida en que concluyen en la toma de decisiones nuevas. Un ritual religioso se desarrolla siempre de forma invariable, mientras que un debate parlamentario introduce siempre algún elemento de novedad, por ejemplo la aprobación de una ley que antes no estaba en vigor. De este modo, los procedimientos establecen ciertas pautas para la acción futura en detrimento de otras; es decir, «reducen complejidad» con vistas a la interacción posterior, función esta de la que carecen los rituales. Pero es importante reparar en que esta diferencia entre rituales y procedimientos no hace ninguna referencia al sentido cognitivo o racional de estos últimos. Y aquí nos topamos con el núcleo de la concepción luhmanniana de la legitimación procedimental: los procedimientos resuelven el problema funcional de la necesidad de tomar decisiones en condiciones sociales en las que ya no es posible apelar a tradiciones incuestionables o a fundamentaciones religiosas o iusnaturalistas, y, si bien la alternativa a esas formas anteriores de legitimación solo puede ser la decisión arbitraria de quienes tienen el poder, la legitimación procedimental

---

46 Ib., p. 190.
47 Ib., pp. 38 y ss.

es un espejismo que hace creer que el procedimiento garantiza la racionalidad de los resultados. Los procedimientos cumplen, pues, la función de producir la ficción de una legitimación racional allí donde ya solo queda el recurso al decisionismo más crudo:

> Es difícil ver cómo, si no es por un prejuicio, puede mantenerse la concepción de que el verdadero conocimiento y la verdadera justicia son el objetivo y, por tanto, la esencia, de los procedimientos jurídicamente regulados; y, si lo fuesen, es difícil ver cómo podría lograrse dicho fin.[48]

Es interesante observar que esta cita enlaza perfectamente con algunas conocidas críticas de Carl Schmitt a la democracia parlamentaria. En efecto, ya en la década de 1920 Schmitt ponía en cuestión en términos muy parecidos a los de Luhmann la premisa racionalista del parlamentarismo, o, en sus propias palabras, la «confianza en la relación que mantiene con la justicia y la razón el legislador mismo y todas las instancias que participan en el procedimiento legislativo».[49] Según Schmitt, los procedimientos parlamentarios pierden en el siglo XX la capacidad de producir legitimidad que todavía tenían en la gran época del liberalismo, es decir, en la época anterior al acceso de las clases trabajadoras a los derechos políticos, y anterior también, por tanto, a la transformación de la democracia liberal en una democracia de masas. La aparición de grandes organizaciones políticas de masas, enfrentadas entre sí por valores irreconciliables y por visiones antagónicas de la sociedad, liquida toda perspectiva de alcanzar acuerdos racionales en materia política, de modo que, en última instancia, es esta falta de homogeneidad social lo que priva de su eficacia y de su presunción de racionalidad a los procedimientos deliberativos parlamentarios. Por su parte, Luhmann es quizás más radical que Schmitt en este punto, puesto que para él la falta de racionalidad de la legitimación procedimental no se deriva de la pérdida de homogeneidad que caracteriza a las sociedades de masas, sino al hecho de que *toda* decisión política, independientemente de su contexto, tiene un carácter arbitrario. En efecto, la arbitrariedad no es exclusiva de los sistemas políticos modernos, dotados de una forma de

---

48 Ib., p. 20.

49 C. Schmitt, *Legalität und Legitimität,* Berlín, Duncker & Humblot, 2005, p. 23. Cf. también C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo,* Madrid, Tecnos, 2002; C. Schmitt, *Teoría de la constitución,* Madrid, Alianza, 1982, pp. 306-307.

legitimación procedimental, y su encubrimiento es la tarea fundamental de todo sistema político. Existen a tal efecto diversas soluciones funcionalmente equivalentes: por ejemplo, las apelaciones al derecho natural, típicas de la legitimación tradicional, y la atribución al legislador de cualidades carismáticas son otras tantas formas de resolver el problema de la «inevitable e inaceptable arbitrariedad de la decisión suprema».[50]

Pues bien, en la medida en que los procedimientos de decisión no contribuyen a garantizar la racionalidad de aquello que se decide, sino que simplemente contribuyen a crear la ficción de una autoridad racional entre quienes deben acatar las decisiones, puede afirmarse que la legitimación depende de las operaciones del propio sistema político. En la terminología de Luhmann, diríamos que la legitimación es enteramente un «rendimiento del sistema» *(Systemleistung)*. Pero es importante subrayar también que, en última instancia, todo este proceso de construcción administrativa de legitimación descansa en la posibilidad del recurso a la violencia. Podremos comprender este aspecto de la sociología política de Luhmann si regresamos a la teoría de los medios. El medio «poder» es la clave del funcionamiento y la cohesión del sistema político, es el código que regula la comunicación entre las distintas instancias del sistema. Pero, a diferencia de lo que sostiene Habermas, para Luhmann el poder no descansa en el consentimiento, sino, recordémoslo, en el recurso siempre posible (aunque no actualizado) a la violencia física. Las apelaciones al consenso son secundarias, y tienen lugar siempre sobre la base del poder respaldado en la violencia, como muestra el hecho de que solo apela al consenso quien tiene el poder de imponer de todas formas sus decisiones sobre la voluntad de quienes no consienten. En un pasaje que, como tantas otras veces, parece escrito directamente contra Habermas, Luhmann expone este «primado de la cuestión del poder»[51] sobre el consenso comparando el poder con el dinero, y situando la amenaza de la violencia física exactamente en el mismo lugar en el que la teoría de Habermas sitúa el consenso racional:

> En contextos políticos no se trata de una discusión más o menos académica de pretensiones de validez, sino de política de poder en sentido estricto […]. Tampoco el tránsito […] de orden a orden en el medio «poder» puede

---

50 Cf. N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft,* p. 33. Cf. también p. 55.
51 Ib., p. 53.

> basarse en un consenso, por más que el gobernante *[Machthaber]* pueda verse motivado y orientado por la anticipación de un consentimiento alcanzable en círculos relevantes. *El consenso no es el oro en el banco central del poder*. La generalización simbólica de este medio, y con ella la posibilidad de reproducir sus formas, se basa, más bien, en la posibilidad de amenazar con emplear los medios de poder. Solo hay que presuponer que esta posibilidad se conoce, pero no que se consiente.[52]

La teoría de sistemas regresa así a una concepción casi hobbesiana del poder y de su funcionamiento en el sistema político: la coacción, o al menos la amenaza de coacción, parecen ser la garantía de la obediencia. Este retorno no deja de resultar paradójico, habida cuenta de que, como hemos visto en páginas anteriores, la teoría de sistemas arranca en Parsons con una crítica de la explicación hobbesiana del orden social. Por otro lado, es evidente que Luhmann no recupera sin más la concepción de la sociedad como un orden estratégico o como un orden basado *solo* en la coacción, puesto que también para Luhmann la legitimación es un elemento constitutivo de la integración social, de la estabilidad de los órdenes sociales. Pero el sistema político encubre el carácter coactivo de la legitimación, que, sin embargo, sigue basándose en última instancia en la coacción física, por la vía de *sugerir* únicamente la posibilidad de la violencia, sin llegar a recurrir a ella en la práctica. Esta capacidad de amenazar *solo veladamente* es la característica esencial del poder moderno, y su gran logro funcional respecto a formas anteriores de poder. Cuanto más racional, diferenciado y autónomo es un sistema político, tanto menor será la necesidad de recurrir a la coacción física manifiesta, y tanto más dispondrá de ese recurso de coacción velada que es la «legitimidad».[53]

La teoría de sistemas reconstruye a su manera la distinción entre *poder* y *violencia* que establece Hannah Arendt,[54] y que tiene asimismo su correspondencia en la teoría de Habermas.[55] También Luhmann distingue, en efecto, entre la mera violencia y el poder, que precisamente prescinde de ella. Pero a diferencia de lo que suponen Arendt o Habermas, para Luhmann esta diferencia no se funda en el carácter *racional* del poder frente a la violencia, es

---

52 Ib. (cursiva mía).
53 Cf. M. King y Ch. Thornhill, *Niklas Luhmann's Theory of Politics and Law,* p. 107.
54 Cf. H. Arendt, *Macht und Gewalt*.
55 Cf. J. Habermas, «Hannah Arendts Begriff der Macht», en *Politik, Kunst, Religion,* Stuttgart, Reclam, 1978; J. Habermas, *Faktizität und Geltung,* pp. 182 y ss.

decir, no se funda en la hipótesis de que quienes se someten al poder que consideran legítimo (a diferencia de quienes simplemente acatan una orden pronunciada bajo amenazas físicas directas) lo hacen porque aceptan las *razones* que quien tiene el poder puede aportar en caso necesario. El poder ilegítimo es, para Luhmann, el poder violento; y el poder legítimo es violencia velada, solo sugerida. Casi podríamos decir que el ejercicio del poder legítimo es únicamente una forma más *elegante* de ejercer la violencia. La legitimidad queda así despojada de sus fundamentos racionales y reducida al arte de imponer decisiones vinculantes sin provocar resistencias.

5.3. Limitaciones de la sociología política de Luhmann: el fenómeno de las crisis de legitimación

No cabe duda de que la concepción luhmanniana de la legitimación en los sistemas políticos contemporáneos es muy aguda. En la estela de otros teóricos «realistas» de la política como M. Weber, C. Schmitt o J. Schumpeter, Luhmann describe brillantemente un aspecto del modo en que, en nuestras sociedades, se produce *de hecho* el consentimiento de la población a las decisiones vinculantes del sistema político. La apatía y la ignorancia política, la manipulación institucional y mediática de la opinión pública y el hecho de que las decisiones políticas más importantes siempre se tomen entre bastidores son rasgos empíricamente innegables de la política moderna, y quizás también es cierto que estos rasgos se imponen cada vez más a medida que aumenta la complejidad y avanza el proceso de diferenciación funcional de las sociedades y, con este, la clausura «autopoiética» de los diversos subsistemas. Una crítica meramente normativa de estos análisis, que se limitase, por ejemplo, a acusar a Luhmann de cinismo, sería una crítica ingenua, y además erraría el blanco, porque Luhmann pretende en primer término desarrollar análisis sociológicos, y no argumentaciones normativas.

No obstante, este análisis se basa en algunas premisas teóricas discutibles, que en parte restan plausibilidad a las descripciones empíricas. Desde una perspectiva próxima a Habermas, podría argumentarse que la principal debilidad del análisis luhmanniano es la ceguera de Luhmann hacia el momento de racionalidad inherente al concepto de legitimidad. Para caracterizar la diferencia entre violencia y poder, o entre poder ilegítimo y poder legítimo, no basta con apelar al dato empírico de la aceptación por parte de los

sometidos. Es necesario, más allá de esto, reconocer el hecho de que el poder legítimo es aquel que los sometidos aceptan basándose en *razones,* es decir, es el poder al que los sometidos dan su *consentimiento racional*. Pues sin referirse a las razones es imposible explicar cómo puede obtenerse legitimación, entendiendo por este concepto algo distinto de la mera obediencia basada en la coacción. Habermas expone esta tesis del siguiente modo: «la función motivacional [de las razones que justifican la creencia en la legitimidad de un orden de dominación, JLL] no puede considerarse independientemente de su estatus lógico, es decir, de su pretensión criticable de *motivar racionalmente*».[56] Así, por ejemplo, una medida legislativa adoptada en un parlamento no puede considerarse legítima solo porque haya sido adoptada legalmente. Si es legítima, lo es porque está fundamentada racionalmente, o bien porque el propio procedimiento legislativo cuenta de su parte con buenas razones, de tal modo que cabe atribuir a sus resultados una presunción de racionalidad, de corrección normativa, o de justicia.

Es cierto que, al plantear esta objeción contra Luhmann, nos limitamos a invocar de nuevo la creencia (ilustrada y liberal) en una racionalidad procedimental, encarnada, por ejemplo, en los procedimientos legislativos de las democracias parlamentarias. Pero más allá de esta invocación teórica podemos confirmar empíricamente este núcleo de racionalidad inherente al concepto de legitimidad. El tipo de dominación legítima que caracteriza a las sociedades contemporáneas requiere que los dominados acepten las razones que el poder aduce, o podría aducir en caso necesario, para justificar sus imperativos, y es un hecho que el sistema político no puede controlar, ni forzar, ni dirigir enteramente la aceptación de esas razones. Por lo demás, no se trata de un hecho contingente: la comunicación del sistema político con el público está sometida a las constricciones estructurales de *toda* pragmática del lenguaje, que impiden —como ya sabemos— que el emisor pueda *forzar* la aceptación de la pretensión de validez entablada con su acto de comunicación: también en el caso de la comunicación política rige el principio de que los fines ilocucionarios de los actos de habla solo pueden alcanzarse cooperativamente.[57] Cabría replicar a esta tesis que no todas las razones para aceptar

---

56 J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus,* p. 134.

57 Recordemos el texto, ya citado en el capítulo 3, de J. Habermas, «Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt», en *Nachmetaphysisches Denken,* p. 66: «El hablante no puede tender al objetivo del entendimiento como algo a

un orden de dominación son buenas razones, ni todas son equivalentes desde el punto de vista de su fuerza lógica; y cabría objetar también que, evidentemente, el poder puede prescindir de las razones y recurrir a estrategias de manipulación ideológica que «desencadenan una disposición inespecífica a la obediencia»,[58] tales como el empleo de técnicas publicitarias, la explotación política de prejuicios sociales, las apelaciones sentimentales, la movilización de símbolos, etc. Pero lo cierto es que estas formas de manipulación ideológica solo son eficaces dentro de ciertos límites. Podemos recordar aquí la resistencia a la tecnificación que ofrecen algunos medios sistémicos de los que nos hemos ocupado en el capítulo anterior: así como el arte o el lenguaje de la intimidad no se dejan codificar por completo, así tampoco parece posible *producir legitimación* administrativamente de un modo ilimitado. En concreto, la producción de legitimación deja de resultar eficaz tan pronto como el público intuye la intención manipuladora del sistema político. En palabras de Habermas: «la producción comercial y la planificación administrativa de símbolos agota la fuerza normativa de las pretensiones de validez contrafácticas. La procuración de legitimación es autodestructiva tan pronto como se adivina el *modus* "procuración"».[59]

Así pues, parece evidente que ni el poder puede prescindir completamente de aportar justificaciones racionales de sus imperativos, ni la teoría

---

poner por obra causalmente, porque el éxito ilocucionario (que va más allá del mero comprender lo que se dice) depende del *asentimiento racionalmente motivado del oyente:* el acuerdo lingüístico en el tema de que se trate ha de sellarlo el propio oyente mediante el reconocimiento de una pretensión de validez susceptible de crítica, *sin que, por así decir, se le pueda forzar a ello*».

58 J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus,* p. 99.

59 Ib, p. 99. En este sentido, cf. también J. Cohen y A. Arato, *Sociedad civil y teoría política,* p. 368: «es difícil mantener la calidad de la representación, o incluso el nivel de entretenimiento [funciones a las que queda reducida la esfera pública en la teoría de Luhmann, JLL] cuando las personas empiezan a observar que no hay nada en juego». Luhmann podría replicar aquí que, agotados los recursos de manipulación, el poder todavía puede echar mano de la violencia, sobre la que en última instancia descansa el funcionamiento del medio «poder», y que para Luhmann —como ya sabemos— constituye también el secreto del concepto mismo de legitimidad. Y es posible imaginar sistemas sociales (por ejemplo, los sistemas totalitarios) enteramente integrados mediante recursos ideológicos, y que emplean la represión y la violencia física directa allí donde dichos recursos pierden su eficacia. Sin embargo, e independientemente de sus dudosas perspectivas de estabilidad y continuidad, estos órdenes sociales totalitarios no se corresponderían ya con el tipo de sociedad que analiza Luhmann, esto es, una sociedad democrática en la que existe, entre otras cosas, una sociedad civil diferenciada e independiente de las instancias de control burocrático.

sociológica puede hacer abstracción de esta necesidad estructural de legitimación racional. Y, en efecto, la omisión de esta dimensión de racionalidad vuelve poco convincentes algunos de los análisis de Luhmann. Esto es evidente en el caso de las sentencias judiciales. En la medida en que el juez no se limite a ajustarse a la jurisprudencia anterior, es cierto que toda resolución judicial contiene un momento irreductible de decisión y, por tanto, también cierto grado de *discrecionalidad*. Ahora bien, la discrecionalidad no es lo mismo que la *arbitrariedad,* pero Luhmann pasa por alto esta diferencia, y con ello pierde de vista lo esencial: el juez no puede limitarse a decidir, sino que además debe dar razón de su decisión. Por eso no resulta convincente la reducción del proceso judicial, con el aparato argumentativo que le es propio, a la condición de un ropaje ceremonial o de un pretexto para la decisión arbitraria e infundada del juez. Es cierto que Luhmann reconoce el hecho obvio de que las sentencias judiciales están argumentadas, pero su reinterpretación de este hecho mediante las peculiares categorías de la teoría de sistemas priva de todo significado racional, cognitivo, a las argumentaciones jurídicas. Con una metáfora reduce Luhmann las argumentaciones del sistema jurídico a una agitación lejana y absurda: «como desde un avión, uno contempla los leves pliegues del mar de los argumentos».[60] Pero hay que preguntarse si esta visión distanciada no es simplemente el efecto de una operación metodológica de objetivación que, como tantas otras veces, hace que la teoría de sistemas pierda completamente de vista los rasgos esenciales el fenómeno de que se ocupa. Finalmente, la descripción luhmanniana de los procesos judiciales, a los que la teoría de sistemas priva de todo sentido racional, parece más bien la descripción de las *farsas* judiciales, es decir, de esos procesos en los que realmente no se decide nada, porque el veredicto ya está decidido de antemano. A fuerza de subrayar el decisionismo de los procedimientos judiciales, Luhmann termina por asimilar el caso normal de estos procesos al caso límite en el que ya no se decide nada.

Los análisis de Luhmann parecen más plausibles por lo que respecta a los procedimientos legislativos. Los críticos del parlamentarismo han señalado una y otra vez que en los parlamentos apenas se argumenta realmente, que las verdaderas decisiones no se toman en ellos y que lo que allí sucede

---

60 N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft,* p. 376.

tiene más bien el carácter de una escenificación de posiciones que los partidos ejecutan con la mirada puesta en sus electores. Y cuando se decide algo en un parlamento, el criterio de decisión no es casi nunca el consenso basado en eso que Habermas llama la «coacción sin coacciones» del mejor argumento,[61] sino en el principio de la mayoría, que para Luhmann cumple la función de garantizar la toma de decisiones con independencia del contenido de la decisión, y de eliminar toda incertidumbre respecto del resultado de las luchas políticas.[62] Sin embargo, ni siquiera la visión más sociológicamente «deslustrada» del sistema parlamentario, ni la menos apegada a los discursos oficiales sobre la circulación del poder en los regímenes democráticos, puede obviar el hecho de que el déficit de justificación racional de las resoluciones formalmente legítimas del sistema político tiene también un precio, si bien este se paga en un tipo de fenómenos sociales hacia los que Luhmann, por razones categoriales, tiene que permanecer particularmente miope: las *crisis de legitimación,* que se producen cuando el «público» al que se dirigen las operaciones del sistema político se niega a acatar las decisiones vinculantes emitidas administrativamente. Estas crisis señalan la existencia de límites empíricos para la capacidad de producción administrativa de legitimación, es decir, de lealtad *no motivada racionalmente* a las decisiones colectivamente vinculantes que proceden del sistema político.

Las crisis de legitimación —concepto este que Habermas desarrolló en los años setenta, en colaboración con el sociólogo alemán Claus Offe—[63] se diferencian específicamente de las crisis de racionalidad funcional del sistema político, con las que, sin embargo, están emparentadas. Una crisis de racionalidad se produce cuando el sistema político es incapaz de realizar

61 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 1, p. 47.

62 N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren,* pp. 176-177: «Esta regla realiza una simplificación artificial del cálculo de poder, que en situaciones muy complejas […] se convierte en un fundamento esencial de la acción racional. […] Toda pérdida de poder (pérdida de votos) conduce *eo ipso* a una correspondiente ganancia de poder en el contrario, y viceversa. Además, las relaciones de poder se cuantifican inequívocamente, y de este modo se hacen previsibles. Por eso se puede conocer y calcular de antemano el resultado de una controversia. Apenas hay incertidumbre por lo que respecta al resultado de una confrontación […]».

63 J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus;* C. Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates,* Fráncfort, Suhrkamp, 1972; C. Offe, *Contradicciones en el Estado del Bienestar,* Madrid, Alianza, 1994.

sus tareas. Esto sucede, por ejemplo, cuando una crisis económica merma los recursos económicos públicos e impide que el Estado de bienestar garantice ciertos servicios básicos como la educación, los transportes, la sanidad, los subsidios, etc.[64] En cambio, las crisis de legitimación se producen cuando la población (el «público» al que se refiere la teoría de Luhmann) percibe el fracaso de la Administración en la realización de sus tareas como un incumplimiento de los compromisos del Estado hacia los ciudadanos, compromisos de los que depende la lealtad de masas al sistema político. Pero las crisis de legitimación no se producen únicamente cuando las instituciones ignoran las demandas de los ciudadanos particulares, sino también cuando desatienden las *razones* válidas ante la opinión pública, que entonces percibe como injustificada la acción de la Administración o del Gobierno.[65] En las sociedades en que existe una sociedad civil capaz de ejercer cierta función de control sobre el sistema político, tanto la Administración como el Gobierno se ven *obligados* a dar cuenta razonada de sus decisiones y acciones, y se ven obligados también a tener en cuenta en sus decisiones las razones de una opinión pública que no pueden controlar, pero a la que tampoco pueden dar la espalda.

La imagen de la circulación del poder que presenta la sociología política de Luhmann sirve también a Habermas para mostrar hasta qué punto el funcionamiento del sistema político depende, siquiera en última instancia, de que las instituciones actúen de conformidad con pretensiones de validez fundamentadas en la esfera pública política. Habermas admite, con Luhmann, que, contra lo que sostiene la retórica «oficial» del sistema político (por ejemplo, la que figura en las constituciones), las decisiones políticas proceden rutinariamente de la Administración, que, por supuesto, opera de acuerdo con sus propios criterios autopoiéticos, y se comunican al público o a la ciudadanía a través del Gobierno y los partidos, ellos mismos asimilados a instancias de la Administración en la medida en que su actividad se reduzca a una lucha por el poder, es decir, por los

---

64 J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus,* p. 98.

65 Ib., p. 104: «Las legitimaciones insuficientes deben ser equilibradas mediante compensaciones conformes al sistema. Una crisis de legitimación surge en cuanto las pretensiones a esas compensaciones conformes al sistema crecen más deprisa que las masas de valor disponibles, o cuando surgen expectativas que no pueden satisfacerse con compensaciones conformes al sistema».

cargos administrativos. Ahora bien, cuando el sistema político simplemente ignora la necesidad funcional de *dar razón* de sus operaciones —por ejemplo, cuando se gobierna con mentiras o se traspasan umbrales de injusticia o de arbitrariedad que la opinión pública considera intolerables—, entonces la «circulación real» del poder *se invierte,* y por una vez coincide con la circulación oficial. El «público», normalmente pasivo, desinformado y manipulado por el sistema, pasa a tener la última palabra, y al Gobierno y la Administración no les queda otra alternativa que ajustarse a la opinión pública, es decir, atender a las expectativas y exigencias de la sociedad civil: «la sociedad civil puede *en determinadas circunstancias* cobrar influencia en el espacio de la opinión pública, operar a través de opiniones públicas propias sobre el complejo parlamentario (y sobre los tribunales) y obligar al sistema político a retornar a la circulación oficial del poder».[66] Mientras subsista esta posibilidad última de *invertir* la circulación real del poder político no podrá considerarse correcta la concepción luhmanniana de la legitimación como un puro producto del propio sistema político, como el resultado de la manipulación administrativa de la opinión pública.

Las crisis de legitimación no son una mera hipótesis teórica, sino que tienen importantes referentes empíricos.[67] Pero, como Luhmann no dispone de un marco categorial adecuado para interpretar estos fenómenos *específicamente* relacionados con la falta de legitimación racional de las instituciones administrativas y políticas, cuando estas crisis aparecen en el curso de su análisis quedan inmediatamente reinterpretadas como las actuaciones de movimientos de protesta prácticamente *internos* al sistema político, y en cualquier caso completamente inofensivos para este. Luhmann niega,

---

66 Cf. J. Habermas, *Faktizität und Geltung,* p. 451.

67 Entre los ejemplos históricos más notables, cabe mencionar las crisis de legitimación que condujeron al colapso de los regímenes comunistas en 1989. Sobre estos procesos históricos desde una perspectiva próxima a la teoría habermasiana de las crisis de legitimación, cf. C. Offe, «Wohlstand, Nation, Republik», en H. Joas y M. Kohli (eds.), *Der Zusammenbruch der DDR;* A. Arato, *Civil Society, Constitution and Legitimacy,* Oxford, Rowman & Littlefield, 2000. Cf. también J. Habermas, «Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf. Was heisst Sozialismus heute?», en *Die nachholende Revolution*. Con posterioridad a 1989 se han producido otras crisis de este tipo, siendo probablemente las más importantes desde la caída del socialismo soviético las actuales revoluciones democráticas de algunas naciones islámicas. Irónicamente, nunca se ha verificado un colapso del sistema político debido a una crisis de legitimación en las sociedades del «capitalismo avanzado» para las que, precisamente, Habermas y Offe formularon originalmente su teoría.

en efecto, que la sociedad civil ocupe una posición externa a los sistemas funcionales, como Habermas insiste en afirmar. Al contrario, la sociedad civil, la esfera pública y la opinión pública no conforman sino uno de los tres elementos funcionales del propio sistema político: el «público». Desde esta perspectiva, que integra en el propio sistema y, por tanto, *funcionaliza* la instancia que debe oponer resistencia a los sistemas en general, y al sistema político en particular, resulta completamente ingenua la confianza de Habermas en el colapso del sistema social por una crisis de legitimación. Y así, desde la perspectiva de Luhmann cabría replicar a Habermas que la opinión pública no logra nunca invertir la «circulación real» del poder político obligándolo a ajustarse a la circulación «oficial», es decir, a su propia autocomprensión normativa. En los discursos oficiales (y en la filosofía de Habermas), la política tiene que encontrar un anclaje en las razones formadas en la esfera pública, pues de lo contrario la población retira su lealtad, pero en la realidad es siempre el propio poder político el que produce y administra la legitimación, y las supuestas «crisis» a las que Habermas da tanta importancia han de verse como meras reacciones marginales que no cambian nada en los sistemas afectados.

El análisis luhmanniano de los movimientos sociales desarrolla estas tesis de un modo cargado de ironía. En efecto, Luhmann solo ve en los movimientos sociales, en las protestas ciudadanas y en los actos de desobediencia civil una mezcla de hipocresía e irresponsabilidad. Estos movimientos son hipócritas en la medida en que se dirigen contra los sistemas sociales al tiempo que los presuponen como condición de posibilidad de sus propias alternativas ficticias. Permanecen siempre *dentro* de los sistemas sociales, pero operan como si estuviesen *fuera* de ellos. Por esta razón, la alternativa que estos movimientos dicen representar (*en nombre de* la sociedad, aunque al mismo tiempo *contra* ella) es siempre una alternativa ilusoria y marginal, una «alternativa sin alternativa».[68] Esta paradójica posición, a la vez interna y externa a los sistemas, explica la irresponsabilidad estructural de los movimientos sociales y de protesta, que ocupan deliberadamente una posición periférica contando siempre con un centro institucional al que corresponde tomar las decisiones y, por tanto, responsabilizarse realmente de las alternativas planteadas por los propios movimientos socia-

---

68 N. Luhmann, «Alternative ohne Alternative», en *Protest,* pp. 75 y ss.

les: «La protesta niega estructuralmente la responsabilidad compartida. Presupone necesariamente que hay otros que realizan lo que la protesta exige».[69] Así, la protesta se desentiende de la consistencia de sus exigencias, de su realización y de las consecuencias que esa realización pueda tener: le basta con actuar en nombre de *principios* éticos[70] y con apoyar sus reivindicaciones en análisis lo bastante superficiales como para permitir que cualquiera, sin ser un experto en la materia de que se trate, pueda comprometerse con la protesta.[71] Además, como en las sociedades funcionalmente diferenciadas ya no existe un subsistema central, capaz de controlar los restantes subsistemas, los movimientos de protesta (que suelen dirigir sus reivindicaciones al sistema político, revelando así que presuponen una imagen obsoleta de la sociedad, propia de estadios anteriores y menos avanzados de diferenciación) son irremediablemente inútiles.[72] Por todo ello, los movimientos sociales ceden *de hecho* la introducción y gestión de las alternativas a los propios sistemas funcionales.[73] Y en este sentido son ellos mismos una parte del sistema social, forman ellos mismos un subsistema cuya función consiste en negar la sociedad sin salirse de ella, o en «introducir nuevos temas en la discusión pública»,[74] discusión que solo provocará algún cambio en los sistemas funcionales en la medida en que estos decidan hacerse eco de ella.[75] Por razones conceptuales, Luhmann no puede interpretar de otro modo los movimientos de protesta. No puede tomarse en serio la posibilidad de una crisis de legitimación que supusiera un riesgo para la integración de los sistemas sociales.

---

69 N. Luhmann, «Protestbewegungen», en *Protest,* p. 205.

70 Ib., p. 206.

71 Ib., p. 207.

72 Ib., p. 205.

73 Para Luhmann, las alternativas reales al funcionamiento de los sistemas son siempre nuevas selecciones que solo pueden asumir los propios sistemas. Cf. N. Luhmann, «Alternative ohne Alternative», p. 76: «Las alternativas [representadas por los movimientos de protesta, JLL] carecen de alternativa. Es posible idear y disponer alternativas en asuntos menores o en asuntos importantes (por ejemplo, en la cuestión de las fuentes de energía); pero esto no es nada especial, ya lo hace el "sistema" de todas formas».

74 Ib., p. 77.

75 En relación con el sistema jurídico, cf. por ejemplo N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft,* p. 94: «Afortunadamente, ningún movimiento social y ninguna campaña mediática puede modificar el derecho. Una modificación no es posible a no ser que el propio sistema jurídico escoja las formas en las que dar cuenta de un cambio en la opinión pública […]».

A decir verdad, si se la compara con la teoría de las crisis de legitimación de Habermas, esta descripción luhmanniana de los movimientos de protesta cuenta a su favor con el hecho de que el propio Habermas admite que, en condiciones normales, la sociedad civil se limita a ejercer un influjo indirecto sobre los sistemas funcionalmente diferenciados (el sistema político y el sistema económico, principalmente): «Los actores [de la sociedad civil] solo pueden ejercer influencia, pero no poder político», de modo que la opinión pública solo puede tornarse políticamente eficaz «cuando esta influencia de tipo publicístico-político pasa los filtros del *procedimiento* institucionalizado de formación democrática de la opinión y la voluntad políticas»,[76] es decir, cuando *las propias instituciones del sistema político* deciden hacerse eco de las demandas de la opinión pública.[77] De aquí a la posición de Luhmann solo hay un paso, que consistiría en afirmar que esas presuntas crisis de legitimación en las que la sociedad civil se impone sobre el sistema político no tienen lugar *nunca,* o bien en afirmar que sus efectos son invariablemente *nulos*. Estas tesis, sin embargo, tienen ya un contenido empírico, y lo cierto es que no parecen corresponder a la realidad de los movimientos políticos de nuestra época. Solo las investigaciones empíricas acerca de los efectos transformadores de los movimientos sociales, los actos de desobediencia civil o las crisis de legitimación podrían resolver el empate entre las teorías de Habermas y Luhmann en este punto. Con todo, y así hemos querido mostrarlo en estas páginas, la teoría de la racionalidad comunicativa de Habermas permite afirmar la posibilidad de un tipo de interacción social no cosificada, no administrada, no manipulada, de la que cabe esperar además algún reflejo empírico en las circunstancias excepcio-

---

76 J. Habermas, *Faktizität und Geltung,* p. 449.

77 De aquí se sigue, entre otras cosas, que, según Habermas, debemos despedirnos del ideal (rousseauniano y marxista) de una autoorganización radicalmente democrática de la sociedad, incluso si pudiera democratizarse el sistema político. Cf. *Faktizität und Geltung,* p. 450: «Los instrumentos que con el derecho y el poder administrativo quedan a disposición de la política tienen *un limitado grado de eficacia en las sociedades funcionalmente diferenciadas.* Ciertamente, [el sistema político] sigue siendo el destinatario de los problemas de integración no resueltos; pero a menudo la regulación política solo puede ejercerse de forma indirecta y *tiene que dejar intactos* [...] la lógica específica y el modo específico de operar de los sistemas funcionales [...]. De ello se sigue que los movimientos democráticos que surgen de la sociedad civil han de *renunciar a aquellas aspiraciones de una sociedad que se organiza a sí misma en su totalidad*, aspiraciones que subyacían, por ejemplo, a las representaciones marxistas de la revolución social» (cursiva mía).

nales de crisis de legitimación, pero también en el funcionamiento normal de todos aquellos ámbitos de acción social relacionados con la transmisión cultural, la socialización y la integración social informal, en los que la cosificación sistémica de la comunicación genera efectos patológicos y disfuncionales. En cambio, el marco conceptual de la teoría de sistemas de Luhmann no permite siquiera dar cabida a estos fenómenos. Y si bien el avance imparable de la integración sistémica en las sociedades contemporáneas (especialmente la *mercantilización* de las relaciones sociales) hace posible que la sociedad termine verificando por completo la teoría de sistemas de Luhmann, esta es hoy una cuestión todavía abierta, y no un hecho consumado.

La tendencia de Luhmann a considerar consumado su pronóstico de una sociedad plenamente integrada por medios sistémicos revela un sesgo particular de su teoría; un sesgo que justifica, además, las frecuentes críticas de Habermas en el sentido de que la teoría de sistemas apuntala una ideología tecnocrática. Aunque Luhmann presenta su sociología política como una observación objetiva y «axiológicamente neutral» (en el sentido de Weber) del sistema político; aunque pretende mantenerse independiente y equidistante de la autocomprensión de cada una de las tres instancias que componen el sistema, es evidente que, en realidad, Luhmann adopta desde el primer momento la perspectiva particular de *una* de estas instancias: la Administración burocrática. Desde esta perspectiva, es perfectamente natural reducir la racionalidad del sistema político a su capacidad de autorregulación sistémica, esto es, a la capacidad de gestionar eficazmente las tareas administrativas. Y solo desde esta perspectiva puede resultar verosímil la identificación de la legitimidad política con la capacidad de imponer decisiones eventualmente *sin* el consentimiento racionalmente motivado de la población, pero siempre *aparentando* contar con dicho consentimiento, o, lo que es lo mismo, generando el espejismo de ese consentimiento. Por todo ello, cabe concluir que efectivamente, y a pesar de las protestas del propio Luhmann, esta sociología política tiene mucho de ideología tecnocrática.[78]

---

78 Cf. sobre esto W. Reese-Schäfer, *Niklas Luhmann zur Einführung,* Hamburgo, Junius, 2001, pp. 133 y ss.

No obstante, es importante señalar que esta acusación perdería buena parte de su fuerza si permaneciese en el terreno de la mera crítica ideológica. A nuestro juicio, y así esperamos haberlo mostrado en este libro, sería muy superficial buscar la raíz del carácter tecnocrático de la sociología luhmanniana simplemente en las intenciones personales o en las convicciones políticas de su autor. Luhmann representa una versión sociológicamente muy sofisticada de la confluencia entre el rechazo posmoderno[79] de la racionalidad ilustrada y el rechazo conservador de la crítica social, y su tecnocratismo no es en primer término una orientación política, sino más bien la consecuencia de situar las premisas de su teoría sociológica en una concepción de la comunicación de la que queda eliminada metodológicamente toda referencia a la normatividad del lenguaje, o a lo que Habermas llama la *base de validez* del habla. A pesar de que la comunicación ocupa en la sociología de Luhmann una posición central, comparable a la que ocupa en la sociología de Habermas (dado que, recordémoslo, los sistemas sociales se reproducen a través de comunicaciones), lo cierto es que la teoría del lenguaje y de la comunicación de Luhmann es muy confusa y muy poco adecuada para fundar una teoría sociológica. En lugar de recurrir a alguna de las teorías disponibles en lingüística o en filosofía del lenguaje, Luhmann parte de una muy particular reconstrucción de los conceptos fundamentales de la fenomenología de Husserl y la sociología comprensiva de Alfred Schütz,[80] y construye una teoría del lenguaje cuyo núcleo es, como vimos, el concepto de sentido, reinterpretado sistémicamente como mecanismo de «reducción de complejidad». Desde la perspectiva que impone su teoría del lenguaje, Luhmann no es capaz de reconocer la base normativa de la interacción lingüística, la posibilidad —que la estructura del lenguaje ofrece— de una interacción no coaccionada ni manipulada. Y así, pese a que aparecen en su propia teoría varios mecanismos de integración no reductibles estructuralmente a los medios sistémicos (como hemos intentado mostrar a propósito de la «moral», el «arte» y el «amor» y los «valores»),

---

79 Sobre la relación de la teoría de sistemas de Luhmann con el pensamiento posmoderno, cf. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne,* pp. 426 y ss.; y también N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* vol. 2, pp. 1143 y ss.

80 Sobre la relación de Luhmann con la fenomenología, cf. N. Luhmann, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie,* Viena, Picus, 1996; L. Landgrebe, *Der Streit um die philosophischen Grundlagen der Gesellschaftstheorie,* Opladen, Westdeutscher Verlag, 1975.

Luhmann no dispone de instrumentos adecuados para describir el tipo de integración social que dichos «medios» realizan. Estas oscuridades conceptuales tienen también su contrapartida en el terreno de la sociología política, concretamente en relación con el concepto de legitimidad. La clave de estas debilidades en los análisis empíricos de Luhmann parece ser, pues, la misma en todos los casos: una concepción del lenguaje, la comunicación y la interacción mediada lingüísticamente que priva a estos conceptos de su base de validez.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Th. W., «Gesellschaft», en *Gesammelte Schriften,* Fráncfort, Suhrkamp, 2003, vol. 8.

— *Minima Moralia,* Fráncfort, Suhrkamp, 2003.

— y M. HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung,* Fráncfort, Suhrkamp, 2003.

APEL, K.-O., *Die Erklären:Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht,* Fráncfort, Suhrkamp, 1979.

— *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes,* Fráncfort, Suhrkamp, 1998.

— «Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última», en *Teoría de la verdad y ética del discurso,* Barcelona, Paidós, 1998.

— *Semiótica trascendental y filosofía primera,* Madrid, Síntesis, 2002.

ARATO, A., *Civil Society, Constitution and Legitimacy,* Oxford, etc., Rowman & Littlefield, 2000.

ARENDT, H., *Macht und Gewalt,* Múnich, Piper, 1970.

— *Los orígenes del totalitarismo,* Madrid, Taurus, 2004.

AUSTIN, J. L., *How to do things with words,* Oxford, Oxford University Press, 1976.

— «Performative Utterances», en *Philosophical Papers,* Oxford, Oxford University Press, 1979.

BENDIX, R., *Max Weber,* Buenos Aires, Amorrortu, 1979.

BLANCO, A., *Palabras al viento,* Madrid, Trotta, 2004.

BODAMMER, Th., *Philosophie der Geisteswissenschaften,* Friburgo, Alber, 1987.

Bourdieu, P., *Sobre la televisión,* Barcelona, Anagrama, 2001.
Brunkhorst, H., *Einführung in die Geschichte politischer Ideen,* Múnich, Fink, 2000.
Calhoun, C. (ed.), *Habermas and the Public Sphere,* Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992.
Cohen, J., y A. Arato, «Politics and the Reconstruction of the Concept of Civil Society», en A. Honneth *et al.* (eds.), *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung,* Fráncfort, Suhrkamp, 1989.
— y A. Arato, *Sociedad civil y teoría política,* México, FCE, 2000.
Constantino, S., *Sfere di legittimità e processi di legittimazione. Weber, Schmitt, Luhmann, Habermas,* Turín, G. Giappichelli, 1994.
Demmerling, Ch., *Sprache und Verdinglichung,* Fráncfort, Suhrkamp, 1994.
Dorschel, A., «Is There any Normative Claim Internal to Stating Facts?», en D. M. Rasmussen y J. Swindal (eds.), *Jürgen Habermas,* Londres, Sage, 2002, vol. 4.
Durkheim, É., *La división del trabajo social,* Madrid, Akal, 1995.
— *Las reglas del método sociológico,* Madrid, Alianza, 2004.
Foucault, M., «El sujeto y el poder», en H. L. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica,* México, UNAM, 1988.
Fraser, N., «Rethinking the Public Sphere», en C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere,* Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992.
Giménez, P., *El derecho en la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann,* Barcelona, Bosch, 1993.
Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit* [1962], Fráncfort, Suhrkamp, 1990.
— *Theorie und Praxis* [1963], Fráncfort, Suhrkamp, 1971.
— *Technik und Wissenschaft als Ideologie,* Fráncfort, Suhrkamp, 1968.
— *Erkenntnis und Interesse,* Fráncfort, Suhrkamp, 1968.
— *Zur Logik der Sozialwissenschaften* [1970], Fráncfort, Suhrkamp, 1982.
— *Philosophisch-politische Profile* [1971], Fráncfort, Suhrkamp, 1981.
— *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus,* Fráncfort, Suhrkamp, 1973.
— *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus,* Fráncfort, Suhrkamp, 1976.
— *Politik, Kunst, Religion,* Stuttgart, Reclam, 1978.
— *Theorie des kommunikativen Handelns,* Fráncfort, Suhrkamp, 1981, 2 vols.
— *Kleine politische Schriften (I-IV),* Fráncfort, Suhrkamp, 1981.
— *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln,* Fráncfort, Suhrkamp, 1983.
— *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns,* Fráncfort, Suhrkamp, 1984.
— *Der philosophische Diskurs der Moderne,* Fráncfort, Suhrkamp, 1985.

Habermas, J., «Reply to Skjei», *Inquiry,* vol. 28 (1985).
— *Nachmetaphysisches Denken,* Fráncfort, Suhrkamp, 1988.
— *Die nachholende Revolution,* Fráncfort, Suhrkamp, 1990.
— *Faktizität und Geltung,* Fráncfort, Suhrkamp, 1992.
— *Die Einbeziehung des Anderen,* Fráncfort, Suhrkamp, 1996.
— *Wahrheit und Rechtfertigung,* Fráncfort, Suhrkamp, 1999.
— *Zwischen Naturalismus und Religion,* Fráncfort, Suhrkamp, 2005.
— y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie,* Fráncfort, Suhrkamp, 1971.
Heidorn, J., *Legitimität und Regierbarkeit,* Berlín, Duncker & Humblot, 1982.
Hobbes, Th., *Leviatán,* México, FCE, 1994.
Honneth, A., *Desintegration*, Fráncfort, Fischer, 1994.
— *Kritik der Macht,* Fráncfort, Suhrkamp, 1994.
— «Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition», en *Die Zerrissene Welt des Sozialen,* Fráncfort, Suhrkamp, 1999.
— *Verdinglichung,* Fráncfort, Suhrkamp, 2005.
— y H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln,* Fráncfort, Suhrkamp, 2002.
— *et al.* (eds.), *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung,* Fráncfort, Suhrkamp, 1989.
Horster, D., *Niklas Luhmann,* Múnich, Beck, 1997.
Izuzquiza, I., *La sociedad sin hombres: Niklas Luhmann o la teoría como escándalo,* Barcelona, Anthropos, 1990.
Kaufmann, M., *Rechtsphilosophie,* Friburgo, Alber, 1996.
King, M., y Ch. Thornhill, *Niklas Luhmann's Theory of Politics and Law,* Nueva York, MacMillan, 2003.
Koselleck, R. *Kritik und Krise,* Fráncfort, Suhrkamp, 1973.
Krämer, S., *Sprache, Sprechakt, Kommunikation,* Fráncfort, Surhrkamp, 2001.
Lafont, C., *La razón como lenguaje,* Madrid, Visor, 1993.
Landgrebe, L., *Der Streit um die philosophischen Grundlagen der Gesellschaftstheorie,* Opladen, Westdeutscher Verlag, 1975.
Luhmann, N., *Soziologische Aufklärung,* Opladen, Westdeutscher Verlag, 1970, vol. 1.
— «Soziologische Aufklärung», en *Soziologische Aufklärung,* Opladen, Westdeutscher Verlag, 1970, vol. 1.
— «Funktion und Kausalität», en *Soziologische Aufklärung,* Opladen, Westdeutscher Verlag, 1970, vol. 1.
— «Gesellschaft», en *Soziologische Aufklärung,* Opladen, Westdeutscher Verlag, 1970, vol. 1.
— «Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse», en J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie,* Fráncfort, Suhrkamp, 1971.

LUHMANN, N., «Sinn als Grundbegriff der Soziologie», en J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie,* Fráncfort, Suhrkamp, 1971.
— «Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas», en J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie,* Fráncfort, Suhrkamp, 1971.
— *Zweckbegriff und Systemrationalität,* Fráncfort, Suhrkamp, 1973.
— «Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien», en *Soziologische Aufklärung,* Opladen, Westdeutscher Verlag, 1975, vol. 2.
— *Legitimation durch Verfahren* [1975], Fráncfort, Suhrkamp, 1983.
— *Sistemas sociales,* Barcelona, Anthropos, 1991.
— «Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie», introducción a É. Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung,* Fráncfort, Suhrkamp, 1992.
— *Das Recht der Gesellschaft,* Fráncfort, Suhrkamp, 1993.
— *Teoría política en el Estado de Bienestar,* Madrid, Alianza, 1993.
— *Liebe als Passion,* Fráncfort, Suhrkamp, 1994.
— *Die Kunst der Gesellschaft,* Fráncfort, Suhrkamp, 1995.
— *Poder,* Barcelona, Anthropos, 1995.
— *Die Realität der Massenmedien,* Opladen, Westdeutscher Verlag, 1996.
— *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie,* Viena, Picus, 1996.
— *Protest,* Fráncfort, Suhrkamp, 1996.
— «Alternative ohne Alternative», en *Protest,* Fráncfort, Suhrkamp, 1996.
— «Das trojanische Pferd», en *Protest,* Fráncfort, Suhrkamp, 1996.
— «Protestbewegungen», en *Protest,* Fráncfort, Suhrkamp, 1996.
— *Die Gesellschaft der Gesellschaft,* Fráncfort, Suhrkamp, 1998, 2 vols.
— *Die Politik der Gesellschaft,* Fráncfort, Suhrkamp, 2002.
— *La religión de la sociedad,* Madrid, Trotta, 2007.
— *¿Cómo es posible el orden social?,* Barcelona, Herder, 2009.
— y R. SPAEMANN, *Paradigm Lost,* Fráncfort, Suhrkamp, 1990.
MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo,* Madrid, Trotta, 2005.
MARX, K., *Frühe Schriften,* Stuttgart, Cotta, 1962, vol. 1.
— *Kritik der Hegelschen Staatsrechts,* en *Frühe Schriften,* Stuttgart, Cotta, 1962, vol. 1.
— *Ökonomisch-philosophische Manuskripte,* en *Frühe Schriften,* Stuttgart, Cotta, 1962, vol. 1.
— *Zur jüdischen Frage,* en *Frühe Schriften,* Stuttgart, Cotta, 1962, vol. 1.
— y F. ENGELS, *Manifest der kommunistischen Partei,* en *Ausgewählte Werke,* Berlín, Dietz, 1977, vol. 1.

McCarthy, Th., *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas,* Madrid, Tecnos, 1998.
— «Komplexität und Demokratie», en Honneth, A. y H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln,* Fráncfort, Suhrkamp, 2002.
Müller-Dohm, S. (ed.), *Das Interesse der Vernunft,* Fráncfort, Suhrkamp, 2000.
Muñoz, J., *Lecturas de filosofía contemporánea,* Barcelona, Ariel, 1984.
— *Figuras del desasosiego moderno,* Madrid, A. Machado, 2002.
Offe, C., *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates,* Fráncfort, Suhrkamp, 1972.
— «Wohlstand, Nation, Republik», en H. Joas y M. Kohli (eds.), *Der Zusammenbruch der DDR,* Fráncfort, Suhrkamp, 1993.
— *Contradicciones en el Estado del Bienestar,* Madrid, Alianza, 1994.
Parsons, T., «On the concept of political power», en T. Parsons, *Sociological Theory and Modern Society,* Nueva York, Free Press, 1967.
— *The Structure of Social Action,* Nueva York, Free Press, 1968, 2 vols.
Prieto, E., *Acción comunicativa e identidad política,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.
Rabotnikof, N., *En busca de un lugar común,* México, FCE, 2005.
Rasmussen, D. M., y J. Swindal (eds.), *Jürgen Habermas,* Londres, etc., Sage, 2002, 4 vols.
Rawls, J., *Teoría de la justicia,* México, FCE, 1995.
Reese-Schäfer, W., *Niklas Luhmann zur Einführung,* Hamburgo, Junius, 2001.
Rescher, N., *La racionalidad,* Madrid, Tecnos, 1993.
Rodríguez Ibáñez, J. E., *La perspectiva sociológica,* Madrid, Taurus, 1989.
Schmitt, C., *Teoría de la constitución,* Madrid, Alianza, 1982.
— *Sobre el parlamentarismo,* Madrid, Tecnos, 2002.
— *Legalität und Legitimität,* Berlín, Duncker & Humblot, 2005.
Schumpeter, J., *Capitalismo, socialismo y democracia,* Barcelona, Folio, 1984.
Schnädelbach, H., *Philosophie in Deutschland 1831-1933,* Fráncfort, Suhrkamp, 1983.
Schütz, A., y T. Parsons, *Zur Theorie sozialen Handelns: Ein Briefwechsel,* Fráncfort, Suhrkamp, 1977.
Searle, J., *Speech Acts,* Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
— «¿Qué es un acto de habla», en L. M. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje,* Madrid, Tecnos, 2005.
— «Una taxonomía de los actos ilocucionarios», en L. M. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje,* Madrid, Tecnos, 2005.
Sellars, W., *Science, Perception and Reality,* Londres, Routledge, 1968.
Serrano Gómez, E., *Legitimación y racionalización,* Barcelona, Anthropos, 1994.

Sintomer, Y., *La démocratie impossible?,* París, La Découverte, 1999.
Sitton, J., *Habermas y la sociedad contemporánea,* México, FCE, 2006.
Skjei, E., «A Comment on Performative, Subject, and Proposition in Habermas's Theory of Communication», *Inquiry,* 28 (1985), pp. 87-105.
Smilg, N. (ed.), *Apel vs. Habermas,* Granada, Comares, 2004.
Sotelo, I., *El Estado social,* Madrid, Trotta, 2010.
Torres, J., «Nota a la versión en lengua castellana», en N. Luhmann, *Sistemas sociales,* Barcelona, Anthropos, 1991.
Tugendhat, E., *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie,* Fráncfort, Suhrkamp, 1976.
— *Vorlesungen über Ethik,* Fráncfort, Suhrkamp, 1993.
Valdés Villanueva, L. M. (ed.), *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje,* Madrid, Tecnos, 2005.
Vallespín, F., «La otra postmodernidad: la teoría de sistemas de N. Luhmann», en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política,* Madrid, Alianza, 1995, vol. 6.
Velasco, J. C., *La teoría discursiva del derecho,* Madrid, CEPC, 2000.
Weber, M., «La política como profesión», en *El político y el científico,* Madrid, Alianza, 1967.
— *Economía y sociedad,* México, FCE, 1993.
Weiss, J., «Die "Bindungseffekte" kommunikatives Handeln», en A. Honneth y H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln,* Fráncfort, Suhrkamp, 2002.
Wellmer, A., «Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie?», en A. Honneth *et al.* (eds.), *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung,* Fráncfort, Suhrkamp, 1989.
Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas,* Barcelona, Crítica, 1988.
— *Tractatus logico-philosophicus,* Madrid, Alianza, 1999.
— *Sobre la certeza,* Barcelona, Gedisa, 2006.

ÍNDICE

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres del Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Zaragoza
en mayo de 2012



Títulos de la colección Humanidades

1 Joaquín Lomba Fuentes, *El oráculo de Narciso. (Lectura del Poema de Parménides),* 2.ª ed. (1992).
2 Luis Fernández Cifuentes, *García Lorca en el Teatro: La norma y la diferencia* (1986).
3 Ignacio Izuzquiza Otero, *Henri Bergson: La arquitectura del deseo* (1986).
4 Gabriel Sopeña Genzor, *Dioses, ética y ritos. Aproximación para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos* (1987).
5 José Riquelme Otálora, *Estudio semántico de* purgare *en los textos latinos antiguos* (1987).
6 José Luis Rodríguez García, *Friedrich Hölderlin. El exiliado en la tierra* (1987).
7 José María Bardavío García, *Fantasías uterinas en la literatura norteamericana* (1988).
8 Patricio Hernández Pérez, *Emilio Prados. La memoria del olvido* (1988).
9 Fernando Romo Feito, *Miguel Labordeta. Una lectura global* (1988).
10 José Luis Calvo Carilla, *Introducción a la poesía de Manuel Pinillos. Estudio y antología* (1989).
11 Alberto Montaner Frutos, *Política, historia y drama en el cerco de Zamora. La* Comedia segunda de las mocedades del Cid *de Guillén de Castro* (1989).
12 Antonio Duplá Ansuategui, Videant consules. *Las medidas de excepción en la crisis de la República Romana* (1990).
13 Enrique Aletá Alcubierre, *Estudios sobre las oraciones de relativo* (1990).
14 Ignacio Izuzquiza Otero, *Hegel o la rebelión contra el límite. Un ensayo de interpretación* (1990).
15 Ramón Acín Fanlo, *Narrativa o consumo literario (1975-1987)* (1990).
16 Michael Shepherd, *Sherlock Holmes y el caso del Dr. Freud* (1990).
17 Francisco Collado Rodríguez (ed.), *Del mito a la ciencia: la novela norteamericana contemporánea* (1990).
18 Gonzalo Corona Marzol, *Realidad vital y realidad poética. (Poesía y poética de José Hierro)* (1991).
19 José Ángel García Landa, *Samuel Beckett y la narración reflexiva* (1992).
20 Ángeles Ezama Gil, *El cuento de la prensa y otros cuentos. Aproximación al estudio del relato breve entre 1890 y 1900* (1992).
21 Santiago Echandi, *La fábula de Aquiles y Quelone. Ensayos sobre Zenón de Elea* (1993).
22 Elvira Burgos Díaz, *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche* (1993).
23 Francisco Carrasquer Launed, *La integral de ambos mundos: Sender* (1994).
24 Antonio Pérez Lasheras, Fustigat mores. *Hacia el concepto de la sátira en el siglo* XVII (1994).
25 M.ª Carmen López Sáenz, *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social* (1994).
26 Alfredo Saldaña Sagredo, *Con esa oscura intuición. Ensayo sobre la poesía de Julio Antonio Gómez* (1994).
27 Juan Carlos Ara Torralba, *Del modernismo castizo. Fama y alcance de Ricardo León* (1996).
28 Diego Aísa Moreu, *El razonamiento inductivo en la ciencia y en la prueba judicial* (1997).

29 Guillermo Carnero, *Estudios sobre teatro español del siglo XVIII* (1997).
30 Concepción Salinas Espinosa, *Poesía y prosa didáctica en el siglo XV: La obra del bachiller Alfonso de la Torre* (1997).
31 Manuel José Pedraza Gracia, *Lectores y lecturas en Zaragoza (1501-1521)* (1998).
32 Ignacio Izuzquiza, *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher* (1998).
33 Ignacio Iñarrea Las Heras, *Poesía y predicación en la literatura francesa medieval. El* dit *moral en los albores del siglo XIV* (1998).
34 José Luis Mendívil Giró, *Las palabras disgregadas. Sintaxis de las expresiones idiomáticas y los predicados complejos* (1999).
35 Antonio Armisén, *Jugar y leer. El Verbo hecho tango de Jaime Gil de Biedma* (1999).
36 Abū ṭ Tāhir, *el Zaragozano, Las sesiones del Zaragocí. Relatos picarescos* (maqāmāt) *del siglo XII,* estudio preliminar, traducción y notas de Ignacio Ferrando (1999).
37 Antonio Pérez Lasheras y José Luis Rodríguez (eds.), *Inventario de ausencias del tiempo despoblado. Actas de las Jornadas en Homenaje a José Antonio Rey del Corral, celebradas en Zaragoza del 11 al 14 de noviembre de 1996* (1999).
38 J. Fidel Corcuera Manso y Antonio Gaspar Galán, *La lengua francesa en España en el siglo XVI. Estudio y edición del* Vocabulario de los vocablos *de Jacques de Liaño (Alcalá de Henares, 1565)* (1999).
39 José Solana Dueso, *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera* (2000).
40 Daniel Eisenberg y M.ª Carmen Marín Pina, *Bibliografía de los libros de caballerías castellanos* (2000).
41 Enrique Serrano Asenjo, *Vidas oblicuas. Aspectos históricos de la* nueva biografía *en España (1928-1936)* (2002).
42 Daniel Mesa Gancedo, *Extraños semejantes. El personaje artificial y el artefacto narrativo en la literatura hispanoamericana* (2002).
43 María Soledad Catalán Marín, *La escenografía de los dramas románticos españoles (1834-1850)* (2003).
44 Diego Navarro Bonilla, *Escritura, poder y archivo. La organización documental de la Diputación del reino de Aragón (siglos XV-XVIII)* (2004).
45 Ángel Longás Miguel, *El lenguaje de la diversidad* (2004).
46 Niall Binns, *¿Callejón sin salida? La crisis ecológica en la poesía hispanoamericana* (2004).
47 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Historia literaria / Historia de la literatura* (2004).
48 Luisa Paz Rodríguez Suárez, *Sentido y ser en Heidegger. Una aproximación al problema del lenguaje* (2004).
49 Evanghélos Moutsopoulos, *Filosofía de la cultura griega,* traducción de Carlos A. Salguero-Talavera (2004).
50 Isabel Santaolalla, *Los «Otros». Etnicidad y «raza» en el cine español contemporáneo* (2005).
51 René Andioc, *Del siglo XVIII al XIX. Estudios histórico-literarios* (2005).
52 María Isabel Sepúlveda Sauras, *Tradición y modernidad: Arte en Zaragoza en la década de los años cincuenta* (2005).
53 Rosa Tabernero Sala, *Nuevas y viejas formas de contar. El discurso narrativo infantil en los umbrales del siglo XXI* (2005).

54 Manuel Sánchez Oms, *L'Écrevisse écrit: la obra plástica* (2006).
55 Agustín Faro Forteza, *Películas de libros* (2006).
56 Rosa Tabernero Sala, José D. Dueñas Lorente y José Luis Jiménez Cerezo (coords.), *Contar en Aragón. Palabra e imagen en el discurso literario infantil y juvenil* (2006).
57 Chantal Cornut-Gentille, *El cine británico de la era Thatcher. ¿Cine nacional o «nacionalista»?* (2006).
58 Fernando Alvira Banzo, *Martín Coronas, pintor* (2006).
59 Iván Almeida y Cristina Parodi (eds.), *El fragmento infinito. Estudios sobre «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» de J. L. Borges* (2007).
60 Pedro Benítez Martín, *La formación de un francotirador solitario. Lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965)* (2007).
61 Juan Manuel Cacho Blecua (coord.), *De la literatura caballeresca al* Quijote (2007).
62 José Julio Martín Romero, *Entre el Renacimiento y el Barroco: Pedro de la Sierra y su obra* (2007).
63 M.ª del Rosario Álvarez Rubio, *Las historias de la literatura española en la Francia del siglo XIX* (2007).
64 César Moreno, Rafael Lorenzo y Alicia M.ª de Mingo (eds.), *Filosofía y realidad virtual* (2007).
65 Luis Beltrán Almería y José Luis Rodríguez García (coords.), *Simbolismo y hermetismo. Aproximación a la modernidad estética* (2008).
66 Juan Antonio Tello, *La mirada de Quirón. Literatura, mito y pensamiento en la novela de Félix de Azúa* (2008).
67 Manuela Agudo Catalán, *El Romanticismo en Aragón (1838-1854). Literatura, prensa y sociedad* (2008).
68 Gonzalo Navajas, *La utopía en las narrativas contemporáneas (Novela/Cine/Arquitectura)* (2008).
69 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Literatura y nación. La emergencia de las literaturas nacionales* (2008).
70 Mónica Vázquez Astorga, *La pintura española en los museos y colecciones de Génova y Liguria (Italia)* (2008).
71 Jesús Rubio Jiménez, *La fama póstuma de Gustavo Adolfo y Valeriano Bécquer* (2009).
72 Aurora González Roldán, *La poética del llanto en sor Juana Inés de la Cruz* (2009).
73 Luciano Curreri, *Mariposas de Madrid. Los narradores italianos y la guerra civil española* (2009).
74 Francisco Domínguez González, *Huysmans: identidad y género* (2009)
75 María José Osuna Cabezas, *Góngora vindicado: Soledad primera, ilustrada y defendida* (2009).
76 Miguel de Cervantes, *Tragedia de Numancia,* estudio y edición crítica de Alfredo Baras Escolá (2009).
77 Maryse Badiou, *Sombras y Marionetas. Tradiciones, mitos y creencias: del pensamiento arcaico al Robot sapiens,* traducción de Adolfo Ayuso y Marta Iguacel, prólogo de Adolfo Ayuso (2009).
78 Belén Quintana Tello, *Las voces del espejo. Texto e imagen en la obra lírica de Luis Antonio de Villena* (2010).

79 Natalia Álvarez Méndez, *Palabras desencadenadas. Aproximación a la teoría literaria postcolonial y a la escritura hispano-negroafricana* (2010).
80 Ángel Longás Miguel, *El grado de doctor. Entre la ciencia y la virtud* (2010).
81 Fermín de los Reyes Gómez, *Las historias literarias españolas. Repertorio bibliográfico (1754-1936)* (2010).
82 M.ª Belén Bueno Petisme, *La Escuela de Arte de Zaragoza. La evolución de su programa docente y la situación de la enseñanza oficial del grabado y las artes gráficas* (2010).
83 Joaquín Fortanet Fernández, *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y deserción* (2010).
84 M.ª Carmen Marín Pina (coord.), *Cervantes en el espejo del tiempo* (2010).
85 Guy H. Wood, *La caza de Carlos Saura: un estudio* (2010).
86 Manuela Faccon, *Fortuna de la* Confessio Amantis *en la Península Ibérica: el testimonio portugués* (2010).
87 Carmen Romeo Pemán, Paula Ortiz Álvarez y Gloria Álvarez Roche, *María Zambrano y sor Juana Inés de la Cruz. La pasión por el conocimiento* (2010).
88 Susana Sarfson Gleizer, *Educación musical en Aragón (1900-1950). Legislación, publicaciones y escuela* (2010).
89 Julián Olivares (ed.), *Eros divino. Estudios sobre la poesía religiosa iberoamericana del siglo xvii* (2011).
90 Manuel José Pedraza Gracia, *El conocimiento organizado de un hombre de Trento. La biblioteca de Pedro del Frago, obispo de Huesca, en 1584* (2011).
91 Magda Polo Pujadas, *Filosofía de la música del futuro. Encuentros y desencuentros entre Nietzsche, Wagner y Hanslick* (2011).
92 Begoña López Bueno (ed.), *El Poeta Soledad. Góngora 1609-1615* (2011).
93 Geneviève Champeau, Jean-François Carcelén, Georges Tyras y Fernando Valls (eds.), *Nuevos derroteros de la narrativa española actual* (2011).
94 Gaspar Garrote Bernal, *Tres poemas a nueva luz. Sentidos emergentes en Cristóbal de Castillejo, Juan de la Cruz y Gerardo Diego* (2012).
95 Anne Cayuela (ed.), *Edición y literatura en España (siglos xvi y xvii)* (2012).